FR: PETRI DE AQUILA

Ordinis Fratrum Minorum

COGNOMENTO

SCOTELLI

B. JOANNIS DUNS SCOTI DISCIPULI

COMMENTARIA

In quatuor Libros Sententiarum
Magistri Petri Lombardi

EDITA

A Fr: Cypriano Paolini O. F. M.
Provinciæ Corsicæ

TOMUS II.
In secundum Sententiarum Librum

LEVANTI
Conv. SSmæ Annuntiationis
1907

Fr: PETRI DE AQUILA

Ordinis Fratrum Minorum

COMMENTARIA

In quatuor Libros Sententiarum

FR. PETRI AQUILANI
Ordinis Fratrum Minorum

COGNOMENTO SCOTELLI

B. JOANNIS DUNS SCOTI DISCIPULI

Quæstiones
In secundum Sententiarum Librum

Distinctio I.

Creationem rerum insinuans Scriptura, etc.

Circa 1. Distinct. secundi Libri Senten. quæritur:

QUÆSTIO I.

Utrum omnia alia a primo ente sint ab ipso sicut a causa effectiva.

Quia non arguitur sic: Quod est necesse esse non est ab alio effective; sed aliquid est citra primum ens quod est necesse esse; ergo non est primo effective. *Minor* patet per Philosophum *1. de cœlo et mundo* et per Avicennam *5. Metaph.* Probatio *majoris*: formaliter repugnantia non sunt compossibilia in eodem; sed necesse esse et possibile esse sunt formaliter repugnantia; ergo non sunt com-

possibilia in eodem. Sed quod est ab alio effective est possibile esse, alias impossibile esset ipsum produci: ergo quod est necesse esse non est ab alio effective.

In contrarium, arguitur *Joan. 1.* Omnia per ipsum facta sunt.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM sunt tria videnda. *Primo* sunt ponendæ tres Conclusiones necessariæ in proposito de primo efficiente; *secundo*, videre oportet quid est dicendum ad quæstionem secundum mentem philosophorum; *tertio,* quid sit dicendum secundum mentem Theologorum.

Quantum ad primum Articulum sunt tres Conclusiones videndæ: *Prima,* quod in entibus est dare aliquam naturam simpliciter ineffectibilem; *secunda,* quod illa natura est ineffectibilis secundum naturam et quidditatem; *tertia,* quod illa natura ineffectibilis habet potentiam infinitam.

Primam Conclusionem sic probo: Aliquid est effectibile. Tunc quæro: aut a *se,* aut ab *alio,* aut a *nullo.* Non a *nullo,* quia quod nihil est, nullius est causa; non a *se,* per Augustinum *1. De Trin.*, nihil, inquit, est quod seipsum gignat; et secundum Philosophum *2. de Anima,* generat, inquit, seipsum nihil, sed salvat; ergo relinquitur quod sit ab *alio.* Vocetur illud *A;* aut habet naturam ineffectibilem, aut non. Si detur primum habeo propositum; si detur secundum, arguitur ut prius, quia aut a se, aut ab alio, aut a nullo. Non a se aut a nullo, ut jam probatum est; ergo ab alio. Quæro

de illo sicut de *A;* nunc autem non est processus in infinitum in causis efficientibus, ut probat Philosophus *2. Metaph.* et Avicenna 7. *Metaph. c.* 1., nec etiam potest esse circulus in causis, *ex. 1. Post.;* oportet ergo venire ad aliquam causam unam, quæ habeat naturam simpliciter ineffectibilem.

Instatur autem contra istam rationem, quia secundum mentem philosophorum, non videtur inconveniens quod sit processus in infinitum in causis efficientibus, supposita æternitate, ego enim sum a patre meo, et ille ab alio, et sic in infinitum. — *Respondetur* quod nunquam Philosophi posuerunt processum in infinitum in causis efficientibus essentialiter ordinatis de quibus loquimur, sed tantummodo in accidentaliter ordinatis.Et tunc probo propositum, quod sit dare unam causam ineffectibilem simpliciter per rationem Philosophi *8. Phys.* sic: Impossibile est aliquam successionem perpetuari nisi ab aliqua causa, quæ permaneat cum tota sucessione illa; ergo in accidentaliter ordinatis ubi est successio perpetua, secundum mentem philosophorum, oportet assignare unam causam a qua continetur illa successio, et illa vocatur causa prima secundum Philosophum ubi supra.

Secunda Conclusio probatur sic: Natura ineffectibilis est necesse esse; sed esse plura necesse esse est impossibile; ergo esse plures naturas ineffectibiles quidditative distinctas est impossibile. *Major* probatur, quia quod est, et non potest non esse, est necesse esse; sed illa natura ineffectibilis est, ut jam probatum est, et non potest non esse, ut probabo; ergo est necesse esse.

Probatio illius assumpti: nihil potest non esse nisi cui aliquid incompossibile positive vel privative potest inesse, quia nullum ens potest destrui nisi per incompossibile positive vel privative. Sed ei quod est a se penitus incausabile nihil potest inesse incompossibile positive vel privative, quia illud esset vel a se vel ab alio; si a se, tunc vel duo incompossibilia essent simul, vel ambo destruerent se invicem, quorum utrunque est falsum. Si vero illud incompossibile est ab alio, non potest destruere naturam ineffectibilem, quia natura ineffectibilis est independens, illud vero quod est ab alio est dependens, et sic imperfectius. Illud autem quod destruit aliud oportet esse perfectius vel æque perfectum eo; ergo natura ineffectibilis non potest non esse. *Probatio minoris* primi syllogismi per Avicennam *1. Metaph.* c. 7., et est una de rationibus suis illa. Si sunt duo necesse esse conveniunt in hoc quod est necesse esse, oportet etiam quod distinguantur, alias esset unum necesse esse; tunc quæro de rationibus quibus distinguuntur, aut sunt necesse esse, aut non. Si non, ergo necesse esse includit aliquid quod non est necesse esse, quod est falsum. Si vero sunt necesse esse, tunc idem habebit duas rationes quibus est necesse esse, quia habebit illam in qua conveniunt, et istam in qua distinguitur ab alio necesse esse, et tunc erit necessario esse per duas rationes necessario essendi, quod est falsum, quia necesse esse esset necesse esse per aliquam rationem, qua posita vel remota, nihilominus esset necesse esse.

Tertiam Conclusionem probat Thomas *1.*

part. q. 7. a. 1.: Omnis forma non recepta in materia est forma infinita; sed natura ineffectibilis, idest Deus, est hujusmodi; ergo natura ineffectibilis est infinita. — *Ista ratio* non potest stare cum dictis istius Doctoris. Arguo enim sic: Omnis forma non recepta in materia est infinita. Sed forma Angeli, secundum te, non est recepta in materia; ergo est infinita.

Sed dicitur ad illud ab eodem *part. 1. q. 7. a. 2.* quod licet Angelus sit finitus quantum ad superius est tamen infinitus quantum ad inferius. Deus autem utroque modo est infinitus. — *Contra*, formalis ratio infinitatis debet accipi per intrinsecum essentiæ et non per extrinsecum, et sic non in respectu ad causam per cujus comparationem dicunt Angelum finiri. *Præterea*, aut *major* tua est simpliciter vel universaliter vera, et tunc ego arguam de Angelo sicut tu de Deo; aut est particulariter vera, et sic non valet ad concludendum esse simpliciter infinitum, quia non est majoris ambitus conclusio quam præmissæ, ut patet *ex 1. Prior.*

Ideo dicitur aliter ab aliis, quod argumentum non valet, quia esse Angeli finit essentiam ejus, vel est essentia ejus. — *Contra*, quia secundum eos esse est accidens essentiæ, et est posterius naturaliter; ergo in primo signo naturæ adhuc essentia Angeli, ut prior est infinita intensive, et per nihil posterius finitatur.

Ideo alii arguunt aliter: Primum ens creat; ergo habet potentiam infinitam. *Consequentia* probatur, quia habet potentiam quæ transit super ex-

trema distantia in infinitum sicut sunt ens et nihil. — Sed ista ratio deficit primo in *antecedente*, quia illud est tantummodo creditum; secundo deficit in probatione *consequentiæ*, quia ens creatum et nihil non distant in infinitum. Quod probo sic: Quando inter aliqua extrema non est distantia media, sed ipsa seipsis distinguuntur, tota distantia debet accipi per comparationem ad perfectius extremum. *Exemplum* de Deo et creatura, ubi accipitur ratio distantiæ per comparationem ad Deum. Sed inter ens creatum et nihil non est distantia media, sed ipsa seipsis distinguuntur; ergo tota distantia debet accipi per comparationem ad perfectius extremum idest ad ens creatum. Sed ens creatum est finitum; ergo inter ens et nihil est distantia finita.

Tertio probatur eadem Conclusio per rationem Philosophi *3. Phys.* et *12. Metaph.* sic: Quod movet motu infinito habet potentiam infinitam; sed primum ens movet motu infinito; ergo habet potentiam infinitam. — Sed nec illa ratio concludit, primo quia accipit *minorem* falsam, quia non movet motu infinito, ut nostra fides tenet. Secundo, quia per ipsum Philosophum *1. Ethic.*, ex majori duratione non arguitur major perfectio, quia non est perfectior albedo quæ durat per decem dies quam quæ durat per unum tantum.

Ideo ad illam Conclusionem adducam alias persuasiones quas ponit Scotus *Lib. 1. dist. 2. q. 1.* Et suppono primo modo quod intellectus primi entis intelligit distincto actu quodcunque intelligibile. Hoc supponitur probatum *Lib. 1. dist. 36.* Tunc

arguitur sic: Intelligibilia sunt infinita; ergo intellectus intelligens illa erit infinitus. Sed intellectus primi entis est hujusmodi ex suppositione facta; ergo habet intellectum infinitum, et per consequens essentiam et potentiam infinitam. Probatio *antecedentis*: quæcunque sunt infinita in accipiendo unum post alterum, illa si sunt simul, sunt infinita; sed intelligibilia sunt infinita accipiendo unum post alterum, alias contingeret ipsa esse simul accepta; ergo. Probatio *consequentiæ*: Quidquid potest intelligere aliqua plura quorum quodlibet dicit aliquam perfectionem, si potest infinita talia habet infinitam perfectionem; sed intelligere hoc intelligibile ponit tantam perfectionem, et sic de omnibus aliis intelligibilibus; ergo intelligens ille habebit omnem perfectionem, et per consequens perfectionem infinitam.

Secundo sic: nihil terminat ultimate actum nostræ voluntatis nisi sit formaliter infinitum, quia quocunque finito dato, voluntas potest ulterius appetere; sed quod terminat ultimate actum nostræ voluntatis est prima causa et natura ineffectibilis; ergo est infinita.

Secundo principaliter oportet videre quid dicant Philosophi ad titulum Quæstionis propositæ. Et est opinio Gandav. qui dicit quod aliquid tripliciter se habet ad esse. *Uno modo,* quod aliquid sit formaliter necesse esse ex se, ab alio tamen causaliter vel effective; istum modum ponit Avicenna. *Secundo modo,* quod sit formaliter necesse esse, ab alio tamen dependenter; istum mo-

dum videtur ponere Philosophus *12. Metaph.* quando dicit: ab hoc quidem principio dependet cœlum et tota natura. *Tertio,* quod aliquid sit possibile ex se formaliter, ab alio tamen necessario, scilicet quia illud necessario causat a quo est.

Ad propositum dicit Doctor iste, quod philosophi posuerunt tertium et secundum modum, primum autem modum negaverunt; non enim posuerunt quod illa quæ sunt formaliter ex se necesse esse, essent ab alio effective vel causaliter, sicut sunt intelligentiæ, quæ non sunt ab alio effective. Quod probat sic: non est verisimile quod tam præclari philosophi ponerent illa quæ in suis terminis implicant contradictionem; sed ille primus modus, quod scilicet aliquid sit ex se formaliter necesse esse ab alio tamen effective, implicat contradictionem, quia tunc esset possibile et necesse esse; ergo. — *Sed contra istam opinionem* arguitur dupliciter. *Primo* Philosophus ponit *12. Metaph.* quod in omnibus intelligentiis est idem realiter esse et intelligere. Ponit etiam *ibidem,* quod omnes intelligentiæ dependent a prima causa effective quantum ad actum intelligendi. Tunc arguitur sic: Quando aliqua duo sunt idem realiter, si habens ista dependet quantum ad unum effective, ab alio dependet etiam secundum aliud; sed in intelligentiis est idem esse et intelligere, et dependent omnes a prima causa effective quantum ad actum intelligendi; ergo et quantum ad actum essendi — *Secundo* sic: Omnia entia sunt ad primum ut ad finem; ergo sunt a primo ut ab efficiente. *Antece-*

dens patet *ex fine 12. Metaph.* ubi concludit Philosophus quod unus est dominator et unus princeps. *Consequentia* probatur dupliciter: primo, quia causa efficiens et finalis coincidunt in idem, *2. Phys.;* secundo, quia ens et bonum convertuntur; quod ergo seipso est ens, seipso est bonum. Sed quod seipso est bonum non est ad aliud bonum ut ad finem. Ergo per oppositum; quod est ad aliud bonum ut ad finem, non seipso est bonum, nec seipso est ens. Sed omnia alia entia a primo sunt hujusmodi; ergo omnia alia entia sunt a primo ut ab efficiente.

Dico ergo quod Philosophi non posuerunt tantum tertium et secundum, sed etiam primum. Ratio ergo opinionis quantum valeat, patebit in fine Quæstionis solvendo argumentum principale.

Nunc tertio loco oportet videre quid dicerent Theologi ad istam quæstionem. Ubi notandum quod Theologi omnia ponunt esse a Deo ut a natura ineffectibilis sicut a causa effectiva per creationem. Creatio vero, ut ponit Anselm. *in Monolog. 8.* est alicujus rei de nihilo productio. Illud autem *de nihilo* importat duplicem ordinem, quia importat ordinem naturæ et ordinem durationis. Et secundum hoc utroque modo potest esse difficultas quæstionis. *Primo* sic: Si omnia entia sunt a primo ente de nihilo, ut de *nihilo* dicit ordinem naturæ. *Secundo modo* ut de *nihilo* dicit ordinem durationis.

Quantum ad primum, est duplex opinio, una Avicennæ, altera Gandavensis *in Summa*. Opinio Avicennæ est, quod aliquid sit a prima causa de nihilo, ut *de nihilo* dicit ordinem naturæ; hoc patet per eum *6. Metaph. c. 3.*

Pro ista opinione arguitur sic: Agens quanto perfectius tanto minus præsupponit in sua actione; sed prima causa est perfectius agens quam natura; ergo minus præsupponit in sua actione. Sed natura in sua actione præsupponit materiam; ergo prima causa non necessario præsupponit materiam; ergo. Sed omne tale agens de nihilo producit. — *Contra istam rationem* aliqui instant quod quælibet intelligentia est agens supra naturam, non tamen conceditur quod quælibet intelligentia possit de nihilo producere et creare. Sed salva reverentia Doctoris illius, quamvis ista ratio est contra Theologos, non tamen est contra Avicennam, quia ipse concederet istud inconveniens ad quod deducit instantia, sicut patet per Avicennam *9. Metaph. c. 4.* Nam imaginatur ibi Avicenna quod prima intelligentia producit secundam, et ista secunda eo ipso quod erat ab alia intelligentia, habet actualitatem aliquam et potentialitatem, et sic illa secunda intelligentia intelligebat tria, scilicet illam *primam intelligentiam* a qua est, et suam propriam *actualitatem*, et *possibilitatem*. Inquantum intelligebat *primam causam* erat productiva alterius intelligentiæ; inquantum vero intelligebat suam *possibilitatem* producebat orbem; inquantum vero intelligebat suam *actualitatem* producebat animam, quæ erat forma orbis producti.

Alia est opinio Gandavensis quæ dicit quod prima causa producit omnia de nihilo, ut ly *de nihilo* negat esse *existentiæ,* non autem ut negat esse *essentiæ* rerum, quia essentiæ rerum secundum illum Doctorem, sunt æternæ, quod probat dupliciter:

Primo sic: Scientiæ reales sunt de rebus inquantum habent esse ratum; sed ab æterno Deus habuit scientiam realem de rebus; ergo ab æterno res habuerunt esse ratum, et hoc per respectum ad primum ens. Non autem habuerunt esse ratum quod est esse *existentiæ;* ergo habuerunt esse ratum, quod est esse *essentiæ.*

Secundo sic: Si creaturæ non habuerunt esse essentiæ ab æterno, tunc fuerunt sicut chimæra; et cum creatura possit in effectu esse, chimæra vero non possit in effectu esse, ex ista possibilitate unum nihil esset majus alio nihilo.

Contra istam opinionem arguitur unico argumento ex dictis alibi sic: Quando aliqua duo sunt idem realiter, impossibile est unum manere altero non manente; sed essentia et existentia per te sunt idem realiter; ergo impossibile est unum manere reliquo non manente. Sed essentiæ fuerunt ab æterno secundum te; ergo et existentiæ, quod est falsum. Adhuc ista opinio videtur multipliciter improbari sicut patet *Lib. 1. dist. 36.*, et ibidem solvuntur rationes opinionis.

Nunc oportet videre de secunda difficultate, scilicet: Si omnia sint a primo de nihilo, et ut de *nihilo* dicit ordinem durationis, et hic loquor de

facto, non de possibili quia de hoc loquar *in Quæst. seq.*

Et est hæc opinio Philosophi, quod res non sunt a prima causa de nihilo, ut dicit ordinem durationis quia secundum ipsum fuit mundus ab æterno, ut patet *8. Phys.* Et quamvis tangat in diversis locis multas rationes, tamen principales sunt duæ.

Una sumitur ex parte motus, quam facit *8. Phys.*, et est ista: Motus non est sine mobili; tunc arguitur sic: aut motus incepit, aut est æternus. Si est æternus, habeo propositum; si vero incepit, tunc quæro de mobili in quo fundatur iste motus, aut enim incepit, aut non. Si non incepit, tunc mobili et motore existentibus, existit motus. Sed motor est æternus et mobile æternum ex concessione facta; ergo motus est æternus. Si vero mobile incepit, ergo per motum incepit; non autem per istum motum quo movetur; ergo per alium, et tunc quæro de illo in infinitum sicut de priori quousque des mihi motum æternum, quod est propositum.

Secunda ratio sumitur *ex parte temporis*, quia tempus est æternum, et hoc probatur tripliciter; *Primo* sic: de ratione ejus quod de novo habet esse est habere esse post non esse duratione; ergo si tempus incepit de novo habuit esse post non esse duratione. Sed illa duratio est tempus; ergo ante tempus erat tempus, et sic in infinitum. Et hæc est ratio Philosophi et Commentatoris *10. Metaph. com. 29.* — *Secundo* sic impossibile est aliquid esse sine eo quod est de ratione ejus; sed de ratione

instantis est, quod ita sit principium, quod etiam sit finis; ergo quocunque primo instanti dato erit finis alterius temporis præteriti et sic in infinitum. — *Tertio* sic: sicut se habet instans ad tempus, sic mutatum esse ad motum; sed ante omne mutatum esse est dare motum, ut probatur *6. Phys.*; ergo ante omne instans erit dare tempus.

Contra istam opinionem arguitur multipliciter. *Primo* sic: Impossibile est infinita esse pertransita; sed si mundus fuisset æternus, tunc infiniti dies essent pertransiti; ergo mundus non est æternus. — *Secundo,* infinito non potest fieri additio; sed si mundus vel motus fuisset æternus, infinito posset fieri additio, quia dies ista adderetur omnibus aliis diebus præteritis; ergo. — *Tertio* sic: Unum infinitum non est majus alio infinito; sed si motus esset æternus, unum infinitum esset majus alio infinito, quia pro qualibet revolutione solis habemus duodecim revolutiones lunæ. — *Quarto* sic, et primo suppono cum Philosopho quod anima intellectiva sit incorruptibilis, et probabitur infra *Dist. 19.* Secundo suppono quod propria anima non est nisi in corpore proprio. Tertio suppono quod quot sunt corpora tot sunt animæ intellectivæ, quamvis oppositum senserit Averrois. Tunc arguo sic: Qua ratione potest esse una species ab æterno, eadem ratione et homo; si ergo non est dare primum hominem, tunc infiniti homines transierunt; ergo et infinitæ animæ. Sed animæ sunt incorruptibiles; ergo erit dare infinitum in actu secundum multitudinem, quod ipsemet Philosophus negat.

Dico ergo secundum mentem Theologorum omnium quod omnia sunt a primo ente sicut a causa effectiva de nihilo, ut etiam de nihilo dicit ordinem durationis, quia omnia inceperunt, et nihil est æternum præter primam causam.

Tunc ad rationes Philosophi. *Ad primum*, cum dicitur, mobile incepit, ergo per alium motum, *nego*, quia non incepit per motum, sed per simplicem Dei voluntatem.

Ad secundum, cum dicitur, tempus non incepit quia est æternum, dico quod est falsum. — Ad *probationem* respondeo, cum dicitur: Si tempus incepit esse, de novo habuit esse post non esse duratione, dico quod ista duratio non est realis sed imaginaria, propter quod tempus non est ante tempus.

Sed instatur contra hoc, quia in relativis de primo et secundo modo, si unum est reale, et reliquum. Sed prius et posterius sunt relativa de primo modo, quia sicut simultas fundatur in unitate, sic prius et posterius in multitudine, et sic sunt in eodem modo; ergo impossibile est prius esse reale nisi posterius sit reale duratione. Sed omne productum de novo est realiter posterius; ergo et prius necessario, et sic prius duratione reali. — *Respondeo* per interemptionem *minoris*, quia ibi non est prius realiter, nec est ibi multitudo realis, ut tu accipis.

Ad secundam et *tertiam probationem* dico secundum viam Bonaventuræ, quod sicut est de puncto in linea, sic est de instanti temporis; sed pun-

ctus in linea habet *principiare* et *continuare*: ut habet principiare vel initiare, est dare primum punctum quod est principium et non finis; ut autem habet continuare, est finis, quod etiam est principium. Ita in proposito, primum instans temporis, ita est initiativum quod non est finis præcedentis temporis.

AD PRIMUM PRINCIPALE in contrarium de necessario et possibili, quæ formaliter repugnant, ut assumit argumentum, dico quod possibile accipitur multipliciter. Uno modo, ut opponitur *impossibili*. Alio modo, ut opponitur *actui*. Tertio modo, ut dicitur *ad potentiam*. Ultimo, ut opponitur *necessario*. Primis tribus modis possibile non repugnat necessario, quarto autem modo bene repugnat, sed sic non currit in proposito; ergo etc.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur:

Utrum aliquid aliud a Deo possit esse ab eo sine principio durationis.

Videtur quod sic, per Philosophum *1. Phys.*, qui dicit quod materia est ingenita et incorruptibilis.

2. Præterea, causa necessario causans et non producens per motum potest habere effectum sibi coævum; sed talis causa est Deus; ergo. Probatio *minoris*: Quod est perfectionis in ente simpliciter est perfectionis in prima causa; sed necessitas pro-

ductionis est perfectionis in ente simpliciter, et contingentia est imperfectionis; ergo.

In contrarium arguitur, quia si Deus produceret unum alium mundum, non produceret eum sine principio durationis; ergo.

RESPONDEO, in ista Quæstione sunt quatuor Articuli. *Primo,* ponetur una opinio quæ improbatur. *Secundo,* ponetur una alia opinio, quæ confirmabitur. *Tertio,* dicetur ad rationes alterius opinionis. *Quarto,* propter argumentum factum *in contrarium,* oportet videre si stante illo mundo Deus posset producere alium mundum.

Quantum ad primum est opinio Thomæ *p. 1. q. 46. a. 2.* quod creatura potest produci ab æterno et esse sine principio durationis, quod probatur.

Primo sic: Quia Deum non produxisse mundum sine principio durationis non potest demonstrari per medium extrinsecum, quia illud est voluntas divina cujus ratio sciri non potest. Nec per medium intrinsecum, quia illud est quidquid est rei factibilis, vel quidditas rei factibilis, quod concernit hic et nunc; medium autem demonstrandi abstrahit ab hic et nunc: ergo.

Secundo sic: Augustinus *6. de Trin.:* Si ignis esset æternus, et splendor ab eo genitus esset sibi coævus. Ex quo fundamento probat Augustinus, contra Arium, coæternitatem Filii, et tunc probabitur propositum sic: Quidquid est perfectionis in secunda causa non est negandum a causa pri-

ma; sed posse habere effectum coævum est perfectionis in causa secunda; ergo hoc non est negandum a causa prima. *Confirmatur ratio,* quia modus causandi non variat formaliter ipsum productum. Sed si Deus naturaliter crearet creaturas essent sibi coævæ, sicut Filius est naturaliter productus et est sibi coævus. Ergo propter hoc quod voluntarie causat, non impeditur quin possint sibi esse coævæ.

Tertio principaliter sic: Quod non repugnat limitationi creaturæ, non repugnat simpliciter creaturæ; sed quæcunque duratio non repugnat limitationi creaturæ, quia non est imperfectius quod durat per unum diem, quam quod durat per 10 annos, *ex* 3. *Ethic.*

Quarto, et ultimo, creatura ita tendit in non esse quantum est ex se si semper esset sicut si non semper esset, quia ex nihilo. Sed absque aliqua contradictione potest aliqua creatura semper tendere in non esse, et tamen semper esse, sicut patet de angelo et anima; ergo absque contradictione potest creatura semper fuisse, et tamen quantum est ex se habuisse non esse.

Secundo oportet dicere ad Quæstionem secundum veritatem, et rationes pro ista sequenti opinione, quæ improbant præcedentem opinionem. Dico enim quod nihil aliud a Deo potest esse æternum vel sine principio durationis, quia hoc implicat contradictionem.

Hanc autem Conclusionem probat Henricus de

Ganda *1. Quodl. q. 9.* Ratio sua est ista: De omni producto verum est dicere quod producitur quando producitur, sicut etiam de Filio Dei verum est dicere quod producitur in æternitate. Tunc arguitur sic: aut creatura aliquando producitur et non semper est, aut semper producitur quando est. Si primo modo habeo propositum; si secundo modo tunc creatura est in continuo fieri, quod videtur inconveniens; quia tunc esset non permanens; quia tunc etiam creari non differet a conservari, quod improbatur; tum quia *creari* est produci de non esse ad esse, *conservari* autem ipsius præhabiti esse manutenentia; tum quia agens particulare generat, et tamen non conservat.

Secunda ratio est illa: Omne quod est, quando est, necesse est esse *ex 1. Periherm.;* ergo nihil potest non esse nisi quia ejus potentia præcedit non esse. Sed si aliquid fuisset ab æterno, ejus esse non præcessisset non esse; ergo non potuisset non esse.

Aliæ quatuor rationes possent fieri contra istam opinionem, quæ factæ sunt in *Quæst. præc. art. ultim.* ubi arguitur contra Philosoph. Istæ autem rationes arguuntur de facto; hoc autem addito illis rationibus termino possibilitatis; ita arguunt contra istam sicut contra illam; quære ergo eas ibi.

Nunc ergo ad tertium Articulum solvendo rationes alterius opinionis.

Ad primum, cum dicitur de medio intrinseco et extrinseco, dico quod licet *quod quid est* contin-

genter se habeat ad existentiam actualem et non actualem, et ut sic non est medium demonstrandi ejus existentiam, tamen secundum quod potest repugnare sibi aliqua conditio ex ratione æternitatis, unde sumitur medium ad ostendendum ejus inceptionem, maxime quantum ad quatuor rationes in *præc. Quæst.* jam positas. — *Præterea,* ratio videtur peccare secundum *fallaciam consequentis,* quia non sequitur: oppositum hujus non potest demonstrari; ergo illud est possibile, sicut patet in principiis impossibilibus.

Ad secundum dico quod in eadem consequentia possunt esse plures rationes per quas illatio sit necessaria, et ubicunque aliqua illarum rationum invenitur, potest similis illatio inferri. Modo consequentia Augustini vadit ita: si ignis est æternus splendor ab eo genitus est æternus. Ista consequentia potest tenere a causa naturaliter causante et a ratione producentis naturaliter; sunt enim istæ duæ relationes aliæ et aliæ, quia in relatione *causæ* est dependentia essentialis, in relatione autem *producentis* non. Nunc autem Augustinus non vult probare istam consequentiam ex ratione causæ naturaliter causantis, sed ex ratione naturaliter producentis, et ista dicta sint quantum ad mentem Augustini. — Cum ergo arguitur: quod est perfectionis in causa secunda, non est negandum a prima causa conceditur, sed nego *minorem,* quia posse habere effectum vel causatum simpliciter necessarium non est perfectionis in aliqua causa secunda, immo hoc nulli causæ secundæ convenit,

licet possit habere aliquem effectum necessarium *secundum quid* sicut probatur *Lib. secundo.* Vel aliter et melius, quod *major* est vera quando est possibilitas ex parte factibilis; nunc autem illa repugnantia est ex parte factibilis cui repugnat æternitas. Ad *confirmationem,* cum dicitur, diversus modus causandi non variat causatum formaliter, *concedo* quando illi diversi modi causandi possunt inesse causæ. Sed dico quod *minor* est falsa, quia productio necessaria ad extra est impossibilis primæ causæ.

Ad tertium nego *minorem;* licet enim duratio finita non repugnet limitationi creaturæ, duratio tamen infinita repugnat propter illimitationem qua adæquatur Deo.

Ad ultimum dico quod sicut creaturæ non possunt actualiter tendere in non esse, et tamen semper fore ita non possunt actualiter fuisse post non esse et tamen semper fuisse in esse. — Aliter potest dici et melius, quod argumentum non valet, quia alia est comparatio effectus ad suam causam inquantum creatur, et alia inquantum conservatur; primo modo non esse necessario præcedit esse, secundo modo non.

Nunc oportet videre de quarto Articulo, scilicet si stante illo mundo, Deus posset producere alium mundum; et hæc est *opinio Thomæ p. 1. q. 47. a. 3.* quod hoc non est factibile. Ad hoc sunt istæ rationes : Quando aliquid constat de tota sua materia, impossibile est illud multipli-

cari; sed iste mundus constat de tota sua materia; ergo impossibile est alium mundum fieri. — *Præterea*, si posset alius mundus fieri, fieret etiam alia terra; terra autem in isto mundo et in alio essent ejusdem speciei, et sic moverentur ad eundem locum; ergo terra alterius mundi vel veniret ad centrum istius mundi, vel violenter maneret, vel quiesceret, quod est inconveniens. — *Præterea tertio*, si fieret alius mundus esset aliud primum mobile, et sic duo prima mobilia, et per consequens duo primi motores, quod est falsum et inconveniens.

Alius qui sequitur istam opinionem in parte, dicit quod quamvis possit fieri alius mundus qui non sit sphericæ figuræ, tamen non potest fieri alius qui sit sphericæ figuræ. Cujus ratio est ista: Deus non potest facere vacuum; sed ponendo quod faceret alium mundum sphericæ figuræ, sequitur de necessitate vacuum, quia non tangerent se nisi in puncto; ergo.

Contra istam opinionem arguo sic: Omne illud est factibile a Deo quod non implicat contradictionem; sed facere alium mundum sphericæ figuræ non implicat contradictionem; ergo. Probatio *minoris*, quia nulla implicatur contradictio a parte agentis cum sit potentiæ infinitæ, nec a parte factibilis, quia agens quod producit aliquid de nihilo, qua ratione non implicatur contradictio in hoc quod producit unum, eadem ratione nec in alio.

Item contra istam opinionem est clare auctoritas Commentatoris *1. cœli et mundi*, ubi dicit quod qui ponit mundum fuisse factum secundum exem-

plar Creatoris, necesse habet ponere possibile esse plures mundos; sed quilibet theologus ponit mundum factum secundum exemplar Creatoris; ergo theologus quilibet habet dicere possibile esse plures mundos. Dico ergo secundum eos quod possibile est esse et fieri plures mundos.

Tunc ad argumenta prioris opinionis Thomæ. *Ad primum* dico quod bene concludit de agente quod agit materia necessario præsupposita. Est autem falsa de agente primo quod producit de nihilo, nam producendo alium mundum, produceret etiam aliam novam materiam; ergo. — *Ad secundum* dico quod illa quæ non habent ad invicem connexionem non moventur ad eundem locum, unde ista alia terra non moveretur ad centrum istius mundi, sed ad proprium centrum. — *Ad tertium* de motoribus, dico quod concludit de motoribus deputatis ad ipsa mobilia: Deus autem non est motor deputatus ad aliquod mobile, sed solum voluntate sua potest movere quodcunque mobile. — *Ad ultimum* dico quod non est inconveniens quod Deus posset vacuum facere, immo videtur necessarium, quia posito quod Deus annihilaret totum aerem et quidquid esset infra latera continentis, ista annihilatio esset in instanti; nunc autem si natura deberet replere illud spatium, hoc non fieret nisi in tempore; igitur ad minus pro aliquo instanti temporis esset vacuum. *Secundo* dico quod positis duobus mundis orbicularibus, non propter hoc esset ponere vacuum, quia quantumcunque se tangerent in puncto extra tamen ipsos mundos nec vacuum nec plenum

esset, immo per istam imaginationem fuerunt decepti philosophi, ut aliqualiter apparet *4. Phys.*

AD ARGUMENTA PRINCIPALIA. Ad *primum* concedo quod materia prima est ingenita et incorruptibilis, non tamen sequitur quod sit æterna, quia habet esse per creationem.

Ad secundum dico *primo* ad *majorem* quod illa propositio est vera ubi producens et productum habent materiam seu essentiam unigenitam. Sed Deus et creatura non habent essentiam unigenitam. *Secundo* dico ad *minorem* quod ipsa est falsa, quia prima causa nihil ad extra producit necessario. Et cum probas quod necessitas est perfectior contingentia, dico quod verum est ubi necessitas est compossibilis; in proposito autem dico quod est incompossibilis cum prima causa.

QUÆSTIO III.

Tertio Quæritur:

Utrum productio creaturarum quantum ad omnem productionem, tam in esse reali quam in esse intellectuali, necessaria habitudine præsupponat productionem personarum.

Videtur quod non, per Richardum *lib.* 3. *de Trin.* qui dicit quod si esset tantum una persona in divinis, adhuc esset in ea plenitudo sapientiæ et potentiæ. Sed quod habet plenitudinem potentiæ et sapientiæ potest producere omne productibile; ergo ista unica persona posset creare.

Secundo sic: Sicut se habet principium unius

operationis ad principium alterius operationis, ita operatio ad operationem. Sed principium creationis est prius principio productionis personarum; ergo productio creaturarum est prior productione personarum, et sic non præsupponit eam. Probatio *minoris,* nam principium creationis est aliquod essentiale, principium autem productionis vel productivum personarum est notionale; sed essentiale cum dicat perfectionem simpliciter, est prius notionali; ergo.

In contrarium arguitur sic: Quidquid Deus produxit ad extra, produxit dicendo, ut patet *Gen. c. 1.* Sed terminus productionis est Verbum; ergo productio Verbi est ante productionem creaturarum.

RESPONDEO: hic sunt tria videnda. *Primo,* si productio creaturarum in esse reali necessaria habitudine præsupponat emanationem personarum. *Secundo* oportet videre utrum productio creaturarum in esse intellectuali sit prior productione personarum. *Tertio* oportet videre si posito per impossibile quod non esset nisi unica persona absoluta in divinis, si ista posset creare omnia creabilia.

Quantum ad primum Articulum, omnes Doctores theologiæ concordant in quæstione pro parte affirmativa, scilicet quod productio creaturarum in esse reali præsupponat productionem personarum; sed varietas est in modo ponendi. Unde est hæc prima opinio Henrici *Quodl. 6. q. 2.* qui assignat talem rationem. Sicut enim est in arte

dum artifex aliquid efficit, ita est in mente divina dum producit creaturas; sed in arte creata ad hoc ut artifex producat aliquid extra, non solum requiritur notitia simplex, sed etiam notitia distincta disponens; non solum autem requiritur amor simplex, sed etiam amor affectans; ergo eodem modo est in Deo. Sed notitia disponens est Verbum sive notitia genita, amor vero affectans est Spiritus Sanctus; ergo ante productionem creaturarum præsupponitur Verbum et Spiritus Sanctus. Et Verbum et Spiritus Sanctus sunt principium quo creaturæ producuntur.

Contra istam opinionem videtur sequi *primo* quod Pater formaliter non creat, quia nihil dicitur formaliter agere quod non est in actu formaliter, sed illud quod est proxima ratio agendi; sed Pater non est in actu formaliter Verbum vel Spiritus Sanctus qui sunt in proposito proxima ratio agendi; ergo Pater non creat.

Sed diceres: omnes creant, quia omnes habent verbum unum et amorem unum. — *Contra,* quæro quomodo Pater habet Verbum; aut habet ipsum formaliter aut ut correlativum; primus modus est impossibilis, ut patet per Augustinum *7. et 9. de Trin. c. 2.;* ergo habet ipsum secundo modo, et tunc arguitur sic: *primo,* quia cum Pater ut sic non sit formaliter Verbum nec Spiritus Sanctus; ergo non creabit. *Secundo* sic: formalis ratio agendi non agit, sed est potius illud quo agens agit. Si ergo Filius et Spiritus Sanctus sunt formalis ratio agendi, ut tu dicis, Filius et Spiritus Sanctus

non creant. Præterea *tertio:* quid intelligis per notitiam dispositivam et amorem affectantem? Aut ista sunt propria aut appropriata. Si sunt appropriata, ergo sunt communia tribus, et ita duæ personæ non sunt proximæ rationes formales creandi. Si vero sunt propria, tunc dicunt respectum ad creaturas; et tunc aut dicunt respectum realem, et hoc est falsum, ut patet per Magistrum *1. dist. 30.*; aut dicunt relationem rationis, et tunc aliquis respectus rationis erit proprius alicui personæ divinæ, quod est inconveniens et improbatum *Lib. 1.*

Dico ergo aliter ad Quæstionem, quod ista ratio non est sicut positio præcedens innuebat, sed est sicut de productione Filii et Spiritus Sancti; nam productio Spiritus Sancti præsupponit generationem Filii in qua communicatur Filio voluntas fœcunda, quæ est principium productivum Spiritus Sancti. Ita intelligo in proposito; nam productio creaturarum præsupponit productionem personarum, idest Filii et Spiritus Sancti quibus communicatur principium productivum creaturarum, quia illis non repugnat.

Istam vero Conclusionem, scilicet quod productio creaturarum in esse reali præsupponit necessario productionem personarum, probo tripliciter. *Primo,* sic: Principium duarum productionum quarum una est necessaria alia contingens prius se habet ad productionem necessariam quam contingentem. Sed productio personarum est necessaria, productio creaturarum est contingens; ergo principium in divinis prius se habet ad productionem personarum,

quam creaturarum. *Secundo* sic: Potentia prius fertur super objectum primarium quam super objectum secundarium; sed primarium objectum intellectus et voluntatis divinæ est essentia divina, creaturæ autem sunt objecta secundaria; ergo illæ potentiæ prius respiciunt essentiam divinam quam productionem creaturarum. Sed in illo priori est emanatio personarum, quia intellectus divinus exprimit notitiam adæquatam sibi et objecto, et sic est notitia genita infinita quæ est Filius. Eodem modo de voluntate respectu Spiritus Sancti; ergo. *Tertio* sic: Prior est habitudo naturæ ad suppositum quam sit ad ejus actum secundum quod agere præsupponit esse; ergo natura divina prius habet esse in suppositis quam sit principium productionis extrinsecæ.

Quantum ad secundum Articulum dicit Henricus quod productio creaturarum in esse intelligibili est prior productione personarum; quod probat.

Primo sic: Qualis est ordo in aliquibus secundum rem, ubi realiter distinguuntur, talis requiritur in eisdem secundum rationem, ubi sola ratione distinguuntur; sed ubi quantitas, qualitas et relatio distinguuntur in creaturis, quantitas est prior qualitate, et qualitas relatione; ergo eodem modo est in divininis quod ipsa intellectio creaturarum sit sicut qualitas et productio personarum sit productio relativa; ergo illa est prior ista.

Secundo sic: Quod dicit perfectionem simpliciter

est prius eo quod non dicit perfectionem simpliciter; sed intellectio dicit perfectionem simpliciter, sicut patet per Anselmum in *Monolog. 18.*, productio autem personarum non dicit perfectionem simpliciter; ergo.

Tertio sic: Pater est prior Filio origine, et omnis operatio quam habet Pater quæ dicit perfectionem simpliciter habet eam ut prius origine Filio; sed hujusmodi sunt intelligere et velle, sive productio intellectionis et volitionis; ergo.

Sed contra istam opinionem arguit sic Scotus, tenendo oppositum opinionis prædictæ, *primo* per rationem secundam positam in *præced. Art.* pro opinione sua: quære eam ibi. — *Secundo* sic: Filius generatur de tota scientia et memoria Patris; si ergo ante generationem Filii esset intellectio creaturarum ut puta lapidis, tunc Filius esset de memoria lapidis, quod est inconveniens, cum Pater intelligat Verbum, et Verbum producitur de verbo. — *Tertio* sic: Geniti ad illud de quo gignitur est relatio realis; sed Filii Dei ad creaturam nulla est relatio realis: ergo non gignitur de memoria et intelligentia alicujus creaturæ.

Ego autem istam secundam opinionem sequor quam dupliciter confirmo. *Primo* sic: Actus naturæ est prior actu potentiæ, quia natura est prior potentia; sed generare est actus naturæ secundum Damasc., intelligere autem est actus potentiæ intellectivæ; ergo. — *Secundo* sic: Quæcunque sunt simul natura quidquid est posterius natura uno, est posterius natura alio; sed Pater et Filius sunt si-

mul natura, et cognitio creaturarum est posterior Patre; ergo et Filio.

Tunc pro solutione argumentorum primæ opinionis, est notandum quod in creaturis invenitur quadruplex ordo ad præsens, scilicet *primo* ordo originis, *secundo* ordo naturæ, *tertio* ordo durationis, *quarto* ordo perfectionis. Duo autem ultimi ordines non habent locum in divinis, quia secundum Augustinum *De fide ad Petrum*, una persona non est prior altera perfectione et duratione. Restant ergo in divinis duo ordines, scilicet naturæ et originis qui sic se habent ad invicem quod in primo instanti ordinis naturæ completur totus ordo originis productionis personarum, quia in isto primo instanti naturæ comparatur intellectus et voluntas ad essentiam divinam, et habetur memoria perfecta et voluntas fœcunda, et sic completur productio personarum: in secundo autem instanti ordinis naturæ intellectus divinus fertur super objecta secundaria, et tunc est intellectio creaturarum.

Ad argumenta autem alterius opinionis dico quod si illæ duæ productiones comparentur secundum, eandem rationem, et secundum eundem ordinem, puta naturæ vel durationis, bene concluderent, sed quia variatur medium penes istos ordines naturæ et originis, ut patet inspicienti, et ergo non concludunt.

Quantum ad tertium Articulum dico conclusionem affirmativam. Cujus ratio est ista, quia si in creaturis comparetur causa ad duos effectus

ex natura rei ordinatos, essentialior est ejus comparatio ad utrunque effectum quam unius effectus ad alterum; ergo si per impossibile destrueretur ordo effectum inter se, non propter hoc negandus esset ordo et dependentia utriusque ad causam; ita in proposito, aliquid est in Deo quod est principium productionis intrinsecæ, et aliquid est in Deo quod est principium productionis extrinsecæ ita quod istæ duæ productiones sunt ordinatæ, et ad se invicem, et ad principium; igitur si per impossibile tollatur dependentia harum productionum ad invicem, ita quod tollatur productio intrinseca, non propter hoc oportet tollere productionem extrinsecam. Sicut etiam pagani imaginantur qui ponunt productionem extrinsecam, negant tamen intrinsecam.

AD ARGUMENTA ERGO PRINCIPALIA dico ad primum de Richard, quod concludit pro tertio Art. immediate posito.

Ad secundum concedo similitudinem quando principium productionis est ultimate dispositum ad suam productionem; nunc autem principium productivum ad extra non est ultimate dispositum ad istam productionem, nisi productione intrinseca jam præhabita; igitur.

QUÆSTIO IV.

Quarto quæritur:

Utrum relatio creaturæ ad Deum sit eadem cum suo fundamento.

Et arguitur primo quod non, quia si relatio

creaturæ ad Deum esset eadem cum suo fundamento, tunc omnia alia entia essent ad aliquid non tantum accidentaliter, sed per identitatem, quod est inconvenientius quam omnia apparentia esse vera, ut deducit Philosophus *4. Metaph.*

2. Præterea, prædicamenta sunt formaliter seipsis distincta vel diversa; sed quæ sunt seipsis diversa non habent identitatem realem; ergo relatio rationis non potest esse idem realiter alicui fundamento.

3, Præterea, equinitas est tantum equinitas, nec una nec plures, ut patet intuenti Avicen. *5. Metaph.* igitur pari ratione creatura, inquantum creatura, non includit aliquem respectum secundum identitatem realem.

In contrarium arguitur, quia essentialior est comparatio creaturæ ad Deum quam materiæ ad formam et compositi ad partes; sed inter ista non cadit medium; ergo nec inter Deum et creaturam. Sed si poneretur relatio ista distincta realiter a suo fundamento, idest a creatura, tunc esset aliquod medium inter Deum et creaturam; ergo.

RESPONDEO, hic sunt tria videnda. *Primo*, oportet videre cujusmodi entitas sit entitas relationis; *secundo*, dato quod sit aliquid reale, oportet videre generaliter si ista realitas est alia a realitate fundamenti; *tertio*, oportet videre particulariter in proposito, scilicet si relatio creaturæ ad Deum differat realiter a creatura.

Quantum ad primum est notandum, sicut ponit Avicenna *3. Metaph. cap. ult.*, quod de

hoc fuerunt antiquitus duæ sectæ vel opiniones. *Una* ponit quod esse relationis est præcise ab anima. *Alii* ponunt quod est aliquid in re extra animam.

Primam opinionem hodie multi sequuntur, quorum ratio est ista, sicut recitat Avicen. ubi supra: Si relatio esset aliquid in rebus tunc esset processus in infinitum in relationibus. *Consequens* est falsum; ergo et *antecedens*. Probatio *consequentiæ*: relatio cum sit accidens oportet quod insit subjecto, et sic per aliquid cum eo ligatur; sed illud non est nisi relatio. Tunc quæro an illud ligamen est aliquid præcise ab anima, aut est aliquid in re et tunc quæram de isto sicut de priori in infinitum. Ista fuit opinio Stoicorum.

Contra istam opinionem arguo tripliciter. *Primo* sic: Divisivum entis realis est aliquid reale; sed relatio est divisivum entis realis; ergo est ens reale. Probatio *minoris* per Philosophum *6. Metaph.*, qui postquam divisit ens penes ens verum et ens reale quod est extra animam, statim subdivisit ens reale penes decem prædicamenta, de quorum numero relatio est unum. — *Secundo* sic: Quod dicit in rebus quid perceptibile sensu, non est ab intellectu: sed relatio est hujusmodi, ut patet de harmoniarum consonantia. — *Tertio* sic: Quod habet esse anima non existente, ejus esse non est ab anima vel ab intellectu; sed relatio est hujusmodi. *Minorem* probat Avicenna tripliciter *6. Metaph. cap. ult.* tum quia hic pater est pater, hic filius est filius nullo existente intellectu; tum quia bruta, nullo existente intellectu,

inquirunt alimentum, et inquisitio est relatio; tum quia nullo existente intellectu cœlum est sursum et terra deorsum, et istæ sunt relationes respectivæ.

Item contra istam opinionem arguit etiam Scotus. *Primo* sic, quia ex illa opinione destruitur unitas universi; nam unitas universi, secundum Aristotelem *12. Metaph.*, est in ordine partium inter se et ad primum, sicut unitas exercitus est in ordine partium exercitus inter se et ad ducem, ideo neganti relationem extra intellectum diceretur verbum illud, *12. Metaph.*, quod inconnexam facit universi substantiam. — *Secundo* arguitur sic, quia tunc destruitur compositio in entibus, quia nihil est compositum sine unione partium. Illa ergo unio aut est ens reale, et habetur propositum, aut est ens rationis, et hoc non potest stare quia nullum reale dependet ab ente rationis; sed compositum dependet ab unione partium; ergo etc. — *Tertio* arguit quod ex illa positione destruitur causalitas causarum secundarum, quia causæ secundæ causant proportionate et approximate; illa autem approximatio aut est ens reale, et habetur propositum, aut relatio rationis, et hoc non potest stare, quia effectus realis non requirit ens rationis in causa necessario, sed effectus realis requirit approximationem causarum; ergo. — *Quarto* arguitur sic, quia ex hoc destruitur realitas scientiæ mathematicæ, nam scientiæ reales demonstrant passiones reales; sed scientiæ mathematicæ demonstrant aliquas passiones rationis relativas, puta æqualitatem et inæqualitatem et hujusmodi; ergo. — *Ad*

rationem autem de processu in infinitum respondet Avicenna *3. Metaph. c. ult.* quod relatio non ligatur per aliam relationem, sed seipsa, et sic non proceditur in infinitum.

Quantum ad secundum Articulum est opinio Henrici *Quodl. 9. q. 3.* quod relatio differt realiter a suo fundamento, quod probat *primo* sic: Quod distinguitur realiter ab aliquo facit compositionem cum eo; sed relatio non facit compositionem cum fundamento, quia non est compositius album simile quam album tantum; ergo. — *Secundo* sic: Quod distinguitur ab aliquo realiter non advenit ei absque mutatione ejus; sed relatio advenit fundamento sine ejus mutatione, *5. Phys.*; ergo. — *Tertio* sic: Si relatio esset alia res a fundamento, tunc ejus conceptus non esset simpliciter simplex, quod est inconveniens, quia conceptus cujuslibet generis generalissimi est simpliciter simplex. Probatio *consequentiæ*, quia relatio habet suum inesse, et ad aliud esse, et sic componeretur ex *in* et *ad*. — *Quarto* sic: Si relatio esset alia res a suo fundamento, tunc esset processus in infinitum in relationibus. Probatio *consequentiæ*, quæram enim de alietate, qua relatio est alia res a suo fundamento, utrum sit eadem suo fundamento, vel non. Si sic, eadem ratione fuit standum in primo. Si vero est alia; ergo per aliam alietatem, et quæram de illa sicut de priori, et sic in infinitum. — *Quinto* sic: Quod non habet distinctionem nisi penes distinctionem fundamenti, non videtur distingui realiter a fundamento; sed relatio non dis-

tingitur nisi secundum distinctionem fundamenti; ergo. — *Sexto* arguit sic quidam Doctor: Impossibile est quod aliqua res creata habeat penes se entitates infinitas; sed si relatio, puta distantia est aliud a suo fundamento, sequitur illud, scilicet quod aliqua creatura habeat penes se entitates infinitas. Probatio *minoris:* Pes muscæ habet distantias infinitas et diversas ad diversas partes universi; sed partes universi sunt infinitæ; ergo.

Contra istam opinionem arguit Scotus, et bene, *primo* sic: Quando aliqua duo sic se habent quod utrunque est reale, et unum potest manere altero non manente, illa distinguuntur realiter; sed fundamentum est aliquod reale, et relatio similiter, ut probatum est *1. Art.*, et fundamentum potest manere relatione non manente; igitur. *Major* patet per rationem Philosophi *1. Phys.*, quia per illam præmissam probat quod materia differt vel distinguitur realiter a forma, et *4. Phys.* per eandem præmissam probat quod locus distinguitur realiter a locato. *Minor* probatur, quia potest manere albedo similitudine non manente. — *Secundo* arguit sic: Nullum finitum continet secundum perfectam identitatem, opposita formaliter; sed in eodem fundamento possunt fundari oppositæ relationes; ergo. Probatio *minoris,* quia secundum eandem albedinem potest Martinus esse similis Petro et dissimilis Joanni. — *Tertio* sic: Contenta in aliquibus per identitatem magis vel non minus distinguuntur in continentibus magis distinctis; sed relationes fundatæ in duobus generibus, minus differunt quam duæ rela-

tiones fundatæ in re ejusdem generis; ergo. Probatio *minoris:* nam æqualitas fundata super quantitatem, et similitudo fundata super qualitatem minus differunt quam similitudo et relatio potentiæ activæ et passivæ, quæ possunt fundari super eundem calorem.

Dico ergo quod relatio generaliter loquendo in creaturis, ut una creatura refertur ad aliam creaturam, est alia res realiter a suo fundamento; sicut etiam relatio rationis est alia res a suo fundamento.

Ad argumenta ergo alterius opinionis, dico quod compositio idem est quod cum alio positio, et sic concedo quod compositius est album simile quam album tantum. Et si velis instare de relatione divina, dico quod nihil est ibi alicujus generis prædicamentalis. — *Ad secundum* respondet Simplicius *super Prædicam.* qui dicit quod sicut relatio est res ad aliud ita est ibi mutatio ad alterum, ita quod in quantum relatio advenit, non mutatur ad se sed ad alterum. — *Ad tertium* patet per Avicennam *3. Metaph.*, ubi vult quod relatio habeat suum proprium inesse. Et cum dicitur: ergo est compositio in genere relationis, potest dici quod non est compositio ex aliquibus realiter inclusis, quia illud *esse in*, non est de essentia relationis, sed determinatur per esse *ad aliud.* Aliter potest dici quod conceptus cujuscunque generis non est simpliciter simplex, de quo alias *inprimo* tactum fuit, includit enim quodlibet genus naturam entis, et naturam determinante suum gradum intrinsecum. — *Ad quartum*, de processu in infinitum, dico quod non sequitur, quia relatio se-

ipsa refertur ad suum fundamentum, sicut seipsa ligatur ad suum fundamentum, per Avicennam *3. Metaph. Et cum dicis:* eadem ratione fuit standum in primo, *nego,* quia illa relatio non potest esse sine fundamento absque contradictione; fundamentum autem potest esse sine relatione absque contradictione. — *Ad quintum* dico quod relatio habet propriam distinctionem, non tamen innotescit nobis propter modicam ejus entitatem, nisi per distinctionem fundamentorum. — *Ad ultimum* dicitur uno modo quod non est inconveniens quod una res habeat respectum ad infinitas entitates. Alio modo et melius dicitur quod quia relatio specificatur ex terminis, et non sunt compossibilia entia in multitudine infinita, ut patet *3. Phys.,* ideo non habet aliqua creatura penes se entitates infinitas.

Quantum ad tertium Articulum sunt tres opiniones. *Una* dicit relationem creaturæ ad Deum sic esse eandem suo fundamento, quod fundamentum nihil aliud est nisi quædam relatio ad Deum, quia licet creatura in se sit ens, in respectu tamen ad Deum dicitur non ens. Sic etiam creatura licet in se sit ens absolutum, respectu tamen Dei nihil aliud est nisi quidam respectus. Ista opinio fundatur in dictis Henrici qui vult quod relatio sit ratitudo sui fundamenti, quod diffusius improbatur *Lib. 1. dist. 3. q. de vestigio.*

Contra istam opinionem arguo breviter per Augustinum *7. de Trin.* omne, inquit, quod relative dicitur est aliquid excepta relatione. Et *in princi-*

pio tertii, dicit quod nihil est ad se, nihil est ad aliud. — Præterea, definitio indicat totam quidditatem rei; sed definitio lapidis non includit essentialiter respectum ad aliud. — Præterea, quæ distinguuntur formaliter non sunt idem formaliter; sed relatio creaturæ ad Deum non distinguitur formaliter nec specie in diversis creaturis; ergo creaturæ non distinguuntur formaliter inter se, nec specie. Probatio *minoris*, quia relationibus omnibus in creaturis correspondet idem terminus ex parte Dei; sed relationibus alterius rationis non correspondet idem terminus; ergo

Alia est opinio omnino ad oppositum, quod relatio creaturæ ad Deum distinguitur realiter a creatura, quod confirmatur per Augustinum *5. de Trin.* ubi dicit: quidquid in creaturis non secundum substantiam dicitur, restat ut secundum accidens dicatur; sed relatio creaturæ ad Deum non secundum substantiam dicitur, quia ex tempore ad ipsum refertur; ergo secundum accidens dicitur.

Contra istam opinionem arguitur *primo* sic: Substantia est prior omni accidente natura, tempore, et definitione secundum Arist. 7. *Metaph.*; sed quod est prius alio tempore potest esse sine alio absque contradictione; ergo creatura posset esse sine relatione ad Deum sine contradictione, quod falsum est. — *Præterea*, quæro quomodo accipit Augustinus accidens, cum dicit quod in creaturis quod non secundum substantiam dicitur restat ut secundum accidens dicatur. Aut enim accipit accidens communiter pro quocunque mutabili, tunc

quælibet substantia creata est accidens, quia est mutabilis; aut accipit ibi accidens pro amissibili, quod scilicet, manente alio potest amitti, tunc talis relatio non est accidens, quia non potest creatura manere sine ista relatione.

Est ergo tertia opinio Scoti quam teneo qui ponit duas Conclusiones. *Prima* quod relatio creaturæ ad Deum est idem realiter suo fundamento. *Secunda* quod distinguitur formaliter ab eo.

Prima Conclusio probatur sic: Illud dicitur proprie esse idem alicui essentialiter vel realiter sine quo cum inest non potest esse sine eo cui inest absque contradictione; sed relatio creaturæ ad Deum sic inest creaturæ quod impossibile est creaturam esse sine ea absque contradictione; ergo. Probatio *minoris*: Quidquid potest esse sine relatione, potest esse sine termino istius relationis; sed creatura non potest esse sine termino relationis istius, quia tunc posset manere Deo non manente, qui est terminus istius relationis.

Secundo ad principale sic: Quidquid dicitur uniformiter de omni alio a termino non accidit alicui dicto ad terminum; sed relatio creaturæ ad Deum uniformiter dicitur de omni eo quod dicitur ad istum terminum; ergo nulli accidit, et ita est idem fundamento. Probatio *minoris*, quia si alicui accideret, pari ratione et alteri; tunc quærerem de relatione qua ipsa diceretur relative, et sic in infinitum.

Contra primam rationem instatur quia tunc quælibet relatio quæ inesset essentiæ divinæ per ac-

tum intellectus divini esset eadem essentiæ, cum impossibile sit essentiam esse sine ea, quia si posset esse sine ea, mutaretur intellectus divinus. Primum *consequens* est falsum, quia nihil est idem realiter alicui nisi sit reale, illa autem relatio est ens rationis, scilicet relatio Dei ad creaturam. — *Contra secundam rationem* instatur, quia non est inconveniens quod procedatur in infinitum in relationibus, ita quod relatio fundetur super relationem sicut proportionabilitas super proportionem.

Ad primum dico quod incompossibilitas separationis potest esse a ratione ipsius a quo aliud est inseparabile, vel ab aliquo extrinseco. Incompossibilitas autem essendi ad creaturam sine dependentia ad Deum est ex ratione creaturæ, incompossibilitas autem qua essentia divina non potest esse sine relatione, illa est quasi ex causa extrinseca, et ita non est simile. — *Ad secundum* dico quod quamvis una relatio posset fundari in alia, non tamen est processus in infinitum, sed necessario est status in aliqua quæ non potest esse sine eo in quo fundatur absque contradictione, ex *2. Art. hujus Quæst.*

Secunda Conclusio patet quod ratio absoluti non includit formaliter rationem respectus. Qualiter autem possit esse vera identitas, et tamen non sit formalis, patet *Lib. 1. dist. 2.*

AD PRIMUM PRINCIPALE dicitur uno modo quod Philosophus infert *4. Metaph.*, omnia esse ad aliquid ut ad operationem vel ad sensum. — *Sed*

contra, quia consequens non esset inconvenientius antecedente. Sicut enim antiqui philosophi dixerunt omnia apparentia esse vera, ideo potest dici aliter quod inconveniens est omnia formaliter esse ad aliquid. Aliter potest dici secundum viam Varronis quod inconveniens est omnia esse ad aliquid, ut una creatura essentialiter dicatur ad aliam; non est autem inconveniens omnia esse ad aliquid, ut creatura dicitur ad causam primam.

Ad secundum dico quod prædicamenta sunt primo seipsis diversa in rationibus formalibus quibus differunt. Aliter potest dici quod argumentum non valet quia ista relatio de qua loquimur est transcendens, et non est alicujus generis determinati.

Ad tertium dico quod auctoritas Avicennæ excludit a quidditate unum et multa, actum et potentiam, et hujusmodi, quia nullum tale est de intellectu quidditatis formaliter.

QUÆSTIO V.

Quinto quæritur:

Utrum creatura possit creare.

Videtur quod sic per Augustinum *83. Quæst. 78.* Artifices, inquit, non possunt creare, quia operantur per corpus; sed creatura rationalis non operatur per corpus; ergo.

Secundo sic: Effectus non adæquans virtutem causæ superioris potest produci a causa inferiori; sed nullus effectus creatus cum sit finitus adæquat virtutem Dei quæ est infinita; ergo.

Tertio sic: Quod potest annihilare potest creare; sed creatura aliqua potest annihilare; ergo. Probatio *minoris*, tum quia agens naturale potest formam naturalem totaliter destruere, tum quia homine peccante mortaliter annihilatur in eo gratia.

Quarto sic: Causa secundaria plus potest in virtute causæ primæ, quam in virtute propria; sed aliqua creatura sine causa secunda potest in omne ens producibile nonnisi per creationem; ergo aliqua virtute immissa in ea a causa superiori poterit in illud per creationem.

In contrarium est Damasc. *cap. 18.* qui dicunt, inquit, Angelos creatores, sunt omnes filii patris sui diaboli.

RESPONDEO, hic sunt quatuor Articuli. *Primo,* ponitur opinio Avicennæ et unius Theologi qui sequitur ipsum. *Secundo,* improbatur per rationes aliorum et ostendetur esse insufficiens. *Tertio,* arguam contra Avicennam et dicam ad quæstionem. *Quarto,* solvam rationes Avicennæ.

Quantum ad primum Articulum est opinio Avicennæ *9. Metaph. c. 4.* ubi ponit, quod una intelligentia producit aliam, et nonnisi per creationem. Modus autem ponendi suus fuit declaratus supra *in I. Quæst. art.* 2. — Pro sua conclusione argitur

Primo sic: Ab uno non est nisi unum, quia alias non esset ratio distinctionis in effectu; ergo a prima intelligentia non fuit nisi secunda intelligentia et tertia a secunda, et sic de aliis.

Secundo sic: Perfectum est unumquodque cum potest producere sibi simile *ex 4. Methereor.*; sed intelligentiæ sunt perfectiores quam substantiæ corporales; ergo cum corpus potest producere corpus, multo magis intelligentia potest producere intelligentiam; sed intelligentia non producitur nisi per creationem; ergo.

Tertio sic: A domo in mente fit domus extra, 7. *Metaph.* tunc sic: Sicut domus in mente ad domum extra, sic intelligentia in mente ad intelligentiam extra; sed a domo in mente fit domus extra; ergo ab intelligentia in mente fit intelligentia extra; sed intelligentia non fit nisi per creationem; ergo.

Quarto sic: In his quæ sunt unius speciei, unum potest esse productivum alterius, sicut patet inductive; sed infra eandem speciem possunt esse plures angeli, ut patebit *Dist. 3.*; ergo unus angelus potest producere alium angelum; sed hoc nonnisi per creationem. *Istam opinionem* sequitur unus Doctor in parte, qui ponit duas Conclusiones. *Prima* quod creatura non potest omnem creaturam creare. *Secunda* quod creatura potest aliquam creaturam creare. — *Primam Conclusionem* probat sic: Nihil potest omnem creaturam creare nisi contineat eminenter omnem creaturam; sed nullum creatum est quod contineat omnem creaturam eminenter; ergo. — *Secunda Conclusio* probatur sic: Distantia finita potest a virtute finita transiri; sed inter ens et nihil est distantia finita, sicut patuit supra *Art. 1 primæ Quæst.*; ergo. *Secundo* sic: Si Deus habet unam

ideam, puta hominis, adhuc posset hominem creare; sed Deus, ut habet unam ideam, non habet rationem infiniti; ergo sub ratione finiti Deus creat, et sic poterit competere creaturæ finitæ. Probatio *minoris:* Deus inquantum infinitus, est illud quo magis cogitari non potest; sed Deus potest cogitari major inquantum habet plures ideas, quam inquantum habet unam tantum.

Quantum ad secundum Articulum arguitur contra opinionem Avicennæ:

Arguit Thomas *p. 1. q. 12. a. 15.* quod aliqua creatura non potest creare primo modo. Effectus universalis requirit causam universalem; sed esse est effectus universalissimus; ergo oportet ut reducatur immediate in causam universalissimam quæ est Deus. — *Confirmatur* per Auctorem *libri de causis,* qui dicit quod nec Angelus nec anima dant esse nisi inquantum operantur operatione divina.

Secundo sic, per rationem Bonaventuræ: Super distantiam infinitam non potest nisi virtus infinita; sed inter terminos creationis est distantia infinita; ergo. Probatio *minoris:* Omni distantia finita convenit accipere majorem; sed non est accipere majorem ista quæ est inter ens et nihil; ergo. — *Confirmatur* quia inter contradictoria est distantia infinita; sed inter ens et nihil est distantia contradictoria; ergo. — *Confirmatur secundo* quia inter quæcunque contradictoria videtur æqualis distantia; sed inter Deum et non Deum est distantia infinita; ergo. *Tertio principaliter* arguit Varro Sic: sicut agens ad

agens, ita effectus ad effectum, et actio ad actionem; sed agens secundarium necessario præsupponit agens primarium; ergo effectus agentis secundarii necessario præsupponit agentis primarii effectum, et sic præsupponit materiam, et per consequens non creat.

Alius Doctor scilicet Ægidius arguit sic: Nullum agens creatum est actus purus; ergo nec ejus actio, et sic actio agentis creati est cum motu et mutatione; sed omne tale agens præsupponit materiam; ergo.

Istæ rationes non concludunt, quod patet discurrendo per eas.

Prima enim consistit in hoc quod esse simpliciter est proprius effectus Dei. Hoc videtur falsum, quia a quo effective generatur compositum, ab eo est effective esse compositi; sed compositum generatur ab aliqua creatura, nisi tollatur omnis actio creaturæ; ergo. Probatio *majoris*, tum per Philosophum 5. *Phys.* generatio est ad esse, tum per rationem, quia a quo generatur compositum per ejus ationem est forma in materia, formam autem esse in materia est compositum habere esse. — *Præterea* probatio quæ adducitur non valet, quia aut peccat per æquivocationem,aut altera præmissarum est falsa; dupliciter enim potest intelligi causam esse universaliorem, quia vel *perfectione*, vel *prædicatione*, et similiter effectus potest dici universalior perfectione vel prædicatione. Si ergo in *majori* accipitur uniformiter universalius ex parte causæ et ex parte effectus, concedo *majorem* disjunctive, quia effectus

perfectior requirit causam perfectiorem. Sed si accipiatur in *majori* utrobique universalius secundum *perfectionem*, est fallacia æquivocationis, vel *minor* est falsa, quia *minor* non est vera nisi de universalitate secundum *prædicationem*, et tunc *major* quæ assumitur, quod Deus est universalissima causa *prædicatione*, est falsa. — Præterea, quod adducitur de *lib. de causis*, concludit oppositum, quia dicitur ibi sic: Nec angelus nec anima dant esse nisi inquantum operantur operatione divina.

Secunda etiam ratio non concludit, quia habet *minorem* falsam, ut probatum est supra *1. Quæst. a. 1.*, nec probationes valent. *Prima* non: Cum dicitur quod non contingit accipere vel intelligere majorem distantiam, dico quod falsum est *positive*, verum autem est *permissive;* hoc est tantum dictu, aliqua distantia ponit majorem oppositionem quam illa, et una major contradictio quam alia; sed illa permittit quantumcunque maximam, quia in maxima salvatur, quia plus perfectionis ponit asinus intensive quam animal, animal autem plus permittit, sicut patet in homine. — *Ad secundam probationem* cum dicitur quod inter contradictoria est distantia infinita, potest sic intelligi, idest indeterminata, quia sicut nulla est ita parva distantia quæ non sufficiat ad contradictionem, ita nulla est ita magna quin ad illam contradictionem se extenderet. — *Ad aliam probationem* dico quod licet quæcunque contradictoria sint incompossibilia, non tamen æque distantia, quia plus distat Deus a non Deo, quam album a non albo.

Tertia ratio principalis similiter non concludit, quia aut intelligitur in *majori* quod agens præsupponat effectum primi agentis et passum in quod agat, et tunc petitur principium; aut intelligitur absolute suppositio effectus, et tunc concedo quia præsupponit seipsum, quia est effectus primi agentis.

Quarta ratio non concludit, quia illa potentionalitas non sufficit ad inferendum quod actio ejus sit cum motu et mutatione.

Quantum ad tertium Articulum, arguo contra Avicennam, *secundo* dico ad Quæstionem.

Contra Avicennam arguitur sic a Scoto: Nullus actus accidentalis requiritur necessario in creante substantiam tanquam prior necessario termino creationis; sed intellectio Angeli est sibi accidentalis et necessario præcedit creationem substantiæ vel entitatis si crearetur; ergo Angelus non potest creare. Probatio *majoris,* quia iste actus necessario prior termino creationis, aut requiritur tanquam actus productionis termini, aut tanquam formale principium productivum termini. Non primo modo, quia terminus productionis alicujus et actus formalis productus sunt in eodem, quod non contingit in proposito, quia intellectio est actus immanens; non etiam secundo modo, quia actus accidentalis non potest esse formale principium causandi substantiam. Semper enim productivum principium debet esse, vel æque perfectum, vel perfectius producto; sed accidens nec est perfectius, nec æque perfectum substantia; nam ex 7. *Metaph.* habetur quod substan-

tia est prior accidente *tempore*, *cognitione* et *definitione*.

Respondetur quod accidens in virtute substantiæ potest esse principium producendi substantiam tanquam instumentum substantiæ. — *Contra:* Omne instrumentum virtute agentis principalis vel attingit effectum principalem, vel disponit ad ipsum; sed neutrum potest dari in proposito; ergo. Probatio *minoris*, non enim potest accidens attingere effectum principalis agentis et creantis substantiam; quia si principalis agens esset univocum non necessario requireretur tale medium medians inter formam talem et effectum; sed agens æquivocum est perfectius univoco; ergo non necessario requirit tale medium tanquam instrumentum primum. Nec valet dicere quod disponat, quia nihil præsupponitur creationi quod disponatur. Probatio *primæ partis minoris:* non repugnat intellectui angelico habere aliam et aliam intellectionem realem; sed repugnat ejus essentiæ esse aliam et aliam realiter. *Major* probatur, quia intellectus angelicus potest distincte intelligere quodcunque intelligibile; sed non est unum intelligere respectu omnium, quia ejus intellectio esset infinita, quia haberet unam intellectionem respectu omnium infinitorum. — Item confirmatur per alias rationes quas facit Scotus supra *dist. 1.* Tum quia intelligentia esset formaliter seipsa beata; tum quia intellectio ejus non dependeret ab aliquo objecto nisi a quo dependeret suum esse et ita nihil inferius se posset intelligere. *Secunda pars principalis minoris* conceditur, et est Avicennæ *9. Metaph. c. 4.*

Dico ergo ad Quæstionem præmittendo istam distinctionem, quod agere principaliter potest intelligi dupliciter. *Uno modo* excludendo omnem causam superiorem agentem, ut sic agere principaliter sit agere independenter a causa superiore agente. *Secundo modo* quando agit per propriam formam intrinsecam, licet alicui causæ superiori subordinetur. Consimiliter est distinguendum de agente instrumentali, quia *uno* agens instrumentale est distinctum contra agens primo modo dictum, et sic omnis causa secunda potest dici instrumentalis; *secundo modo* est causa instrumentalis distincta contra agens principale secundo modo dictum quæ non habet ex propria motione actionem, ut securis et hujusmodi. — Ad propositum, certum est quod nulla creatura potest principaliter agere sumendo agere principale primo modo. Sed est dubium si sumpto agente principali secundo modo, possit creare. Et est triplex modus dicendi. *Unus modus,* quod conclusio negativa tenetur vera fide et propter dicta sanctorum, nec probari potest ratione, quia perfectior est forma quam materia; cum ergo in virtute activa agentis primi sit forma, et possit eam producere, non videtur ratio quare non possit producere materiam. *Alius modus* Doctoris est ad oppositum, pro quo a diversis quatuor adducuntur rationes primæ factæ contra Avicennam. *Tertius modus* dicendi est quem teneo, quia declaratur per tres Conclusiones ex quibus integratur solutio Quæstionis.

Prima Conclusio, quod nulla natura media intellectiva creata potest creare substantiam. Ista patet per rationem factam contra Avicennam in *principio Art. istius*.

Secunda Conclusio est quod nulla forma materialis potest creari a creatura, quod probatur sic: Forma quæ creatur prius natura est a causa efficiente, quam informet suam materiam; ergo. Sed forma materialis non potest esse forma absoluta creata prius naturaliter quam informet suam materiam; ergo. Probatio *majoris;* si enim non est prius natura a causa efficiente quam informet materiam; ergo non accipit esse nisi actione qua subjectum informatur ab ea: sed illa informatio est mutatio proprie dicta, et ita non est creatio. Probatio *minoris*, quia tunc posset eam conservare sine materia.

Tertia Conclusio, nulla forma materialis potest esse principium creandi aliquid. Probo, quia sic talis forma in essendo præsupponit materiam in qua sit, ita in agendo præsupponit materiam per quem agat; alioquin terminus actionis esset abstractior a materia quam ipsa forma, quod est inconveniens, quia abstractio a materia arguit perfectionem, sed formalis terminus actionis, non potest esse perfectior formali principio agendi.

Quantum ad quartum Articulum. *Ad primum argumentum* pro opinione Avicennæ dico quod ab uno simpliciter in re et in ratione cognitiva non est nisi unum; Deus autem quamvis sit

unus omnino in re, habet tamen in se distinctas rationes ideales omnium.

Ad secundam rationem, dico quod propositio Philosophi vera est in illis ubi non repugnat naturæ communicari a simili in specie, sed non quodcunque perfectum in specie potest communicare naturam, quia ipsa non est communicabilis ab aliquo simili in specie, et hoc est propter perfectionem naturæ in se, quæ non potest produci nisi a Deo immediate.

Ad tertium nego similitudinem, quia domus extra est forma accidentalis, per Commentatorem *8. Metaph.,* intelligentia autem extra est substantia et non accidens.

Ad quartum cum dicitur: In his quæ sunt ejusdem speciei unum est productivum alterius, conceditur aliquo præsupposito, sed tunc non est simile de angelis et aliis, sicut patet per rationem contra Avicennam.

Ad rationes autem opinionis quæ tenet quod creatura potest aliam creaturam creare: *Ad primum,* de infinitate, dico quod quamvis non sit infinitas ex parte distantiæ, est tamen infinitas ex parte modi producendi.

Ad secundum respondet Varro, quod infinitas est duplex, scilicet intensiva et extensiva, Deus autem ut habet ideam hominis, licet non sit infinitas extensiva, est tamen infinitas intensiva.

AD PRIMUM PRINCIPALE dico quod illa causa quam assignat Augustinus non est præcisa sed aliqualis.

Ad secundum dico quod licet creatura non adæquat potentiam Dei in esse, adæquat tamen eam in modo producendi, quia talis modus producendi non competit alicui virtuti finitæ.

Ad tertium potest negari *major*, quia facilius est destruere quam construere; alio modo potest negari minor. Ad *primam probationem*, cum dicitur: Agens creatum potest totaliter destruere formam naturalem, dico quod ista destructio non est annihilatio, quia non excludit omnem causalitatem intrinsecam, ut declarabitur infra de rationibus seminalibus. *Secunda* etiam *probatio* non valet, quia quando homo peccat mortaliter non annihilat ipse gratiam, sed est causa demeritoria, propter quod demeritum Deus non conservat gratiam, et sic annihilatur.

Ad ultimum teneo hoc, secundum Varronem, pro regula, quod nullum instrumentum alicujus agentis potest esse instrumentum ad eliciendum actum qui repugnet naturæ talis instrumenti. *Exemplum* de calido quod non potest esse instrumentum in frigefactione. Et quia creare est talis actio quæ repugnat ipsi creaturæ, ideo non potest esse instrumentum in creatione.

QUÆSTIO VI.

Ultimo quæritur in ista Distinctione:

Utrum angelus et anima differant specie.

Videtur quod non. *1.* Quia formæ distinguuntur per actus, actus per objecta *ex 2. de Anima*;

sed angelus et anima possunt habere eosdem actus per comparationem ad eadem objecta; ergo.

2 Præterea, Augustinus *lib. 3. de libero arbitrio:* Angelus et anima sunt natura pares; sed naturæ paritas non est in differentibus specie; ergo.

3. Præterea, si differunt specie hoc est propter inclinationem naturalem quam habet anima ad corpus, et angelus non habet; sed talis inclinatio non facit differentiam specificam in eis; ergo. Probatio *minoris,* quia humanitas in Christo non habuit inclinationem ad suppositum humanum, humanitas autem in Petro habuit inclinationem ad suppositum humanum, et tamen hæc et illa sunt ejusdem speciei; ergo.

4. Præterea, ratio speciei attenditur penes illud quod est nobilius in utroque; sed imago est quid nobilius in anima et angelo, et imago in utroque est ejusdem speciei; ergo et ipsa sunt ejusdem speciei.

Contra. Quanto forma creata est nobilior, tanto distinguitur in plures gradus specificos; sed intellectus est forma nobilissima; ergo distinguitur in plures gradus specificos. Sed hoc non potest esse nisi anima et angelus differrent specie; ergo.

RESPONDEO, *primo* est videndum qualiter et unde sumitur unitas specifica. Sed quia hoc requirit prolixiorem tractatum, ideo reservo usque ad *3. Dist.* in materia de individuatione: quære ibi· Facio ergo hic tres Articulos. *Primo,* probo quod angelus et anima differunt specie. *Secundo,* repetam diversas opiniones quantum ad istam specificam di-

stintionem. *Tertio,* videbo si natura angelorum est simpliciter nobilior quam anima humana.

Primum Articulum probo sic: Quandocunque formæ sic se habent quod aliquid per se competit uni et illud idem repugnat alteri, illa differunt specie; sed anima et angelus sunt hujusmodi; ergo. Probatio *minoris,* quia animæ per se competit informare corpus ex *2. de Anima;* angelo autem pèr se hoc repugnat sicut patet per omnes, et infra probabitur *q. 1. dist. 8. a. 1.*

Quantum ad secunduu Articulum dicit unus Doctor scilicet Bonaventura quod prima ratio distinctionis hujus specifice est *unibilitas animæ ad materiam,* quæ competit animæ et non angelo.

Sed contra. 2. Phys. forma est finis materiæ; ergo distinctio materiæ est propter distinctionem formæ et non e contrario

Præterea, Commentator *1. de Anima:* membra cervi non differunt a membris leonis nisi quia anima differt ab anima.

. *Præterea,* contra hoc directe est Avicenna *2. Metaph. c. ult.* ubi dicit quod materia non potest esse causa essendi et distinguendi formam, et probat hoc tripliciter: quia materia est secundum se virtus receptiva et non activa; ergo non est causa distinctiva. *Secundo* quia inconveniens est quod illud quod secundum se est in potentia, sicut materia, sit causa distinctiva ejus quod est in actu.

Tertio quia in materia secundum se nulla est diversitas seu distinctio.

Ideo est alia opinio Thomæ quod ratio hujus distinctionis est *major et minor gradus* in anima et angelo, puta quod angelus intellegit sine discursu, anima vero cum discursu. Et probatur per simile quia sensitiva in homine et in brutis distinguuntur secundum diversos gradus sentiendi.

Sed contra. Anima non discurrit circa principia et anima discurrit circa conclusiones; ergo si cognoscere cum discursu et sine discursu arguit differentiam vel distinctionem specificam, ergo erunt ibi duæ animæ intelligentes alterius speciei, una quæ intelligit principia, et alia quæ intelligit conclusiones; ergo erunt ibi duæ animæ.

Præterea, anima beata in objecto beatifico non discurrit circa illud, discurrit autem circa objectum cognitum naturaliter; ergo sicut prius.

Præterea, quid intelligit per hoc quod dicit angelum intelligere sine discursu, aut quia non habet potentiam, qua cognitis principiis possit intelligere conclusiones, et hoc non, quia tunc esset imperfectior intellectu nostro. Aut intelligit quod ideo non potest discurrere, quia omnes conclusiones sunt sibi actualiter notæ a principio, et hoc non, quia non omnia a principio actualiter et distincte cognovit. Aut intelligit quod non potest ideo discurrere, quia omnia sunt sibi habitualiter nota a principio, et hoc non ponit differentiam essentialem intellectus angeli a nobis, quia si in anima mea Deus impressisset notitiam habitualem omnium, non propter

hoc distingueretur specifice ab anima alterius. Et confirmatur de anima Christi quæ noverat omnia habitualiter, et tamen illa non fuit natura angelica.

Dico ergo aliter secundum opinionem Scoti, quod anima et angelus differunt specie, non propter aliquem actum secundum, sed propter actum primum, inquantum angelus est talis natura et anima talis natura; non tamen distinguitur sicut species et species, sed sicut species et pars speciei, quia anima est pars speciei.

Est autem notandum secundum viam Scoti quod quamvis anima et angelus differunt specie, non tamen propter hoc oportet intellectus ipsorum differre specie, possunt enim continentia differre specie et contenta non, sicut patet de aquila et bove quæ differunt specie, et tamen vis visiva in eis forte non differunt. Et est aliud exemplum clarius: homo et lapis differunt specie, et tamen unitas in eis non differt specie.

Quantum ad tertium Articulum, sciendum quod angelus esse nobiliorem anima rationali potest intelligi dupliciter. *Primo* quod angelus sit nobilior toto conjuncto ex anima et corpore, et hic hoc non oportet declarare, quia de illo puncto forte dicam *10. Dist.*

Alio modo potest intelligi quod angelus sit nobilior anima intellectiva, ut anima est pars essentialis hominis, et tunc dico quod sic ut per Augustinum *Lib. 11. de civ. Dei. c. 16.* Item per Dionysium *de divinis nom.* Item per Gregorium *23.*

Moral. — Item probatur ratione sic: Quanto aliquid est actualius tanto est perfectius; sed angelus est actualior quam anima; ergo. Probatio *minoris*, quia angelus non est unibilis corpori in ratione formæ, ut probatur *in I. q. 1. d. 8.* Anima autem est unibilis corpori in ratione formæ, et omne tale est magis potentionale quam primum.

AD ARGUMENTUM IN CONTRARIUM patet ex dictis, quia potentiæ possunt differre et tamen non essentiæ. Sed tamen melius dicitur sic, quod essentiæ possunt differre specie ex parte fundamenti, non tamen ex parte objecti. Et cum dicitur per Philosophum, 2. *de Anima*, quod potentiæ distinguuntur per actus, conceditur aliqualiter ostensive, non tamen necessario effective.

Ad secundum et ad omnes auctoritates consimiles dicitur quod angelus et anima sunt natura pares in ratione objecti beatifici, quia natura intellectualis sicut anima et angelus non potest quietari nisi in objecto infinito.

Ad tertium dico quod inclinatio ad corpus non est ratio distinctionis specificæ in eis, sed distinguuntur specie per proprias essentias.

Ad ultimum patet ex fine tertii Articuli, et aliqualiter ex solutione facta ad primum argumentum de quæstione.

Distinctio II.

De angelica quidem natura.

Circa istam Distinct. 2. oportet quærere de tribus. Primo, de mensuris Angelorum. Secundo, de locatione Angelorum. Tertio, de motu ipsorum. Quantum ad primum quæro:

Quæstio I.

Utrum Angeli quantum ad esse et quantum ad operationem mensurentur ævo vel tempore.

Videtur quod *tempore*, quia ratio prioris et posterioris cum successione integrant rationem temporis *ex 4. Phys.;* sed in angelo est ratio prioris et posterioris cum successione et ejus duratione; ergo. *Minor* probatur per rationes fundamentales Bonaventuræ.

Primo sic: Augustinus *super Gen. ad lit.* dicit sic: sicut aër respectu solis non est factus lucidus sed sit, ita creatura respectu Dei; sed omne tale est in continua successione et fieri; ergo.

Secundo sic: Aut in actuali existentia angeli est successio, et habetur propositum; aut non, et tunc essentia ejus est simplex sicut esse Dei, et sic non differt in eo fuisse et fore; ergo sicut Deus non

potest facere angelum non fuisse, ita nec fore, quod est inconveniens.

Tertio sic: Angelus durabit in infinitum; ergo si tunc habet totam durationem sine successione, habebit nunc formaliter durationem infinitam, et sic est infinitus. — *Confirmatur*, quia illud nunc quod potest coexistere infinito est infinitum; sed facta hypothesi, angelus est hujusmodi; ergo.

Quarto sic: Contradictio non potest verificari de eodem absque successione instantium mensurantium; sed de angelo verificantur contradictoria; ergo. Probatio *minoris:* Angelus potuit creari non peccator, postea peccavit; peccare autem et non peccare sunt contradictoria. Eodem modo potest creari, deinde annihilari; quæ etiam contradicunt.

In contrarium est Auctor *lib. de causis*, qui dicit quod inter rem cujus actus et substantia est in momento æternitatis, et inter rem cujus substantia et actio sunt in momento temporis, est res media cujus est substantia in momento æternitatis, et actio in momento temporis.

RESPONDEO hic quatuor sunt videnda. *Primo*, quid sit tempus. *Secundo*, quid sit ævum. *Tertio*, si esse angeli mensuratur tempore vel ævo. *Quarto*, qua mensura mensurantur angelorum operationes.

Quantum ad primum, salva meliori sententia, quæ non consonat dictis Doctoris nostri, pono duas Conclusiones. *Prima*, quod tempus quantum ad suum esse materiale non est nisi motus primi mobilis. *Secunda Conclusio* quod tempus quan-

tum ad suum formale, ut mensuratur ab anima, addit super motum prædictum rationem prioris et posterioris.

Primam Conclusionem probat Aureolus sic: Sicut se habet dimensio ad omne quantum permansivum, ita tempus ad omne quantum successivum; sed dimensio materialiter non est nisi quantum permansivum; ergo tempus materialiter est quantum successivum. Sed illud est motus primi mobilis; ergo. — *Confirmatur* per Avicennam *3. Phys. c. ult.*, ubi dicit quod tempus non est aliud quam quantitas. — *Item* per Augustinum *lib. 11. confess.*, ubi dicit expresse quod tempus est motus.

Secunda Conclusio probatur *primo* per definitionem temporis, *4. Phys.* ubi dicitur quod tempus est numerus motus secundum prius et posterius.

Et *in fine 4. Phys.* quærit Philosophus, utrum si non esset anima, esset tempus. Et respondet quod non, quantum ad suum esse formale, et probat per hoc quod numerus non est sine numerante, numerans autem est anima. Tempus autem est formaliter numeratum ab anima; ergo.

Sed hic sunt duo dubia. Objicit enim unus Doctor Landulphus per argumentum Philosophi *4. Phys.* sic: Quorum differentiæ determinativæ sunt diversæ, et ipsa sunt diversa; sed tempus et motus, ut materialiter sumuntur, determinantur diversis differentiis; ergo. Probatio *minoris*, nam motus determinatur velocitate et tarditate, tempus autem non.

Secundo sic: Quæ possunt ab invicem separari differunt realiter; sed tempus et motus primi mo-

bilis sunt hujusmodi; ergo. Probatio *minoris,* quia tempore Josue cessavit motus primi mobilis, et tamen erat tempus.

Contra secundam Conclusionem: Nihil est per se diversis speciebus distinctis; sed tempus est species quantitatis continuæ *ex lib. Prædicam.*; ergo non discretæ. Sed quod est formaliter numerus est quantitas discreta; ergo tempus non est formaliter numerus.

Ad primum dico quod quamvis motus inferiores determinentur velocitate et tarditate, motus autem primi mobilis non. Sicut enim iste motus abstrahit a naturali et violento secundum Avicennam, sic pono quod abstrahit a veloci et tardo. Et Philosophus circa finem *lib. cœli et mundi,* non est, inquit, velox vel tardus, etc.; ergo.

Ad secundum dico quod sicut tempore Josue cessavit motus, ut est materialiter successio, ita cessavit materialiter tempus. Remansit autem formale temporis inquantum anima poterat mensurare motus inferiores.

Ad tertium dico quod nec materialiter nec formaliter est in diversis speciebus, sed illo et isto modo potest. Tempus autem materialiter est de genere quantitatis continuæ, sed formaliter est de genere quantitatis discretæ.

Quantum ad secundum Articulum, pono duas Conclusiones, secundum quod de ævo contingit loqui dupliciter. *Uno modo* secundum id quod ponit ævum ex natura rei; *secundo modo* se-

cundum quod connotat inquantum intellectus noster comparat ipsum ad tempus. — Est autem prima *Conclusio* quod loquendo de ævo primo modo non addit aliquam rem absolutam super æviternum, sed est idem realiter quod ipsum. Secunda *Conclusio* est, quod loquendo de ævo secundo modo, sic habet rationem mensuræ et addit ad æviternum rationem prioris et posterioris. Et illo forte modo in ævo est successio, ut scilicet connotat habitudinem ad tempus.

Primam Conclusionem probo, quia si duratio æviterni esset aliquid superadditum illi esse, pari ratione cum esse duraret per aliam durationem sibi additam, et sic esset processus in infinitum. — Ad illam rationem dicit Richardus quod pari ratione posset dici quod tempus non differret secundum aliquam rationem absolutam a motu. Sed illa solutio non valet ut patet ex prima Conclusione præced. Articuli.

Secundo ad principale arguo sic: Sicut se habet *quando* ad illud cujus est quando, sic se habet *ævum* ad æviternum; sed *quando* nihil reale positivum addit supra id cujus est quando; ergo. Probatio *majoris:* Sicut *quando* est effectus temporis, sic similiter *ævum* est effectus æternitatis derelictum ex adjacentia æternitatis in æviterno. *Minor* patet per Boetium *de Trin.* et Simplicium *super prædicam.*

Secundam Conclusionem probat Aureolus: Quod secundum se formaliter et intrinsece non est duratio, sed solum extrinsece, illud mensuratur secun-

dum connotationem extrinsecam quo intellectus comparat ipsum ad tempus; sed ævum est hujusmodi; ergo. *Minor* probatur sic: Quæ durant duratione intrinseca unum potest durare plus quam aliud; sed unus angelus non potest plus ex se durare quam alius; ergo non durant duratione intrinseca; sed duratio angeli est ævum; ergo.

Consequenter ad istas Conclusiones, pono duas propositiones. *Prima,* quod sumendo ævum illo secundo modo, non est unum ævum sed sunt tot æva quot sunt æviterna; sed sumendo ævum primo modo, sic est tantum unum ævum æviternorum, sicut est unum tempus omnium temporalium. — *Secunda propositio* est quod ævum sumptum ex natura rei secundum illud quod est, non est in aliquo subjective, sed est ipsum æviternum perfectissimum, puta perfectissimus angelus, et forte Lucifer vel alius, si est alius perfectior eo in naturalibus; et si Deus hunc annihilaret, immediate sequens eum in perfectione esset mensura aliorum angelorum.

Quantum ad tertium Articulum, omnes conveniunt quod esse angeli mensuratur ævo. Ad cujus evidentiam sciendum quod mensurare est quantitatem ignotam certificare per quantitatem magis notam. Certificatio autem potest fieri vel per quantitatem existentem in imaginatione, sicut cum aliquis artifex peritus mensurat aliquam quantitatem per illud quod est in imaginatione, vel certificatio fit per quantitatem existentem in re. Et hoc tripliciter, quia vel per excessum, vel per accessum, vel

per applicationem, sicut cum ulna applicatur panno. Ad propositum applicando, dico quod in actuali existentia angeli non oportet quærere aliquam mensuram intrinsecam, aliam a natura ipsius rei mensuratæ. Et si debet aliqua mensura poni intrinseca, non poneretur nisi tertio modo, quia ibi non est excedens neque excessum, et etiam poneretur pluralitas sine necessitate. Non solum autem non est necesse ponere aliquid absolutum pro mensura existentiæ angelorum, sed nec etiam relationem aliquam, quia non est hic necesse ponere aliam relationem, quam istam quæ est ad causam efficientem, sed ista non est aliud a fundamento, *ex. 3. a. 4. q. 1. dist.*

Quantum ad quartum Articulum est opinio Henrici quod operationes angeli intrinsecæ sicut intelligere et velle, non mensurantur ævo sed tempore discreto, quod probatur sic: Mensura proportionatur mensurato ita quod mensura permanentis est permanens, et fluentis est fluens. Sed operationes angeli intra manentes, sunt transeuntes absque connexione quia non discurrit, et absque successione quia nulla istarum operationum est in continua acquisitione et deperditione. Ergo correspondebit eis mensura habens partes transeuntes ordinatas et dissimiles. Sed tale est tempus discretum; ergo.

Si vero quæratur quare istam quantitatem discretam non ponit Aristoteles inter species quantitatis. *Respondetur* quod Aristoteles ponit intelligentias es-

se quosdam Deos, et ideo non ponit aliquam mensuram convenientem tali operationi eorum simul totam.

Contra istam Conclusionem arguitur *primo* sic: quæ habent unum uniformem modum manendi habent mensuram ejusdem rationis, licet una diutius maneat quam alia; sed cognitio angeli dum manet habet eundem modum manendi cum existentia angeli, licet non habeat tantam durationem; igitur habet mensuram ejusdem rationis cum existentia. Sed existentia mensuratur ævo et non tempore; ergo. — *Si dicatur* quod ejus cognitio non semper erit, existentia autem semper erit, et ita non est simile de existentia et cognitione; *Istud non valet* quia si angelus foret annihilandus, non propter hoc non mensuratur ævo dum manet. — *Si autem dicatur* quod in ejus potestate est habere vel non habere istam cognitionem, non sic autem est de ejus existentia; *hoc non valet,* quia sicut aliquando non fore non variat mensuram existentiæ angeli dum manet, ita multo magis ista causa per quam ista potentialitas potest reduci ad actum.

Secundo sic: omnes concedunt actum beatificum angeli mensurari ævo, et patet per Augustinum *de fide ad Petrum;* sed actus beatificus necesssario includit vel præsupponit actum naturalem, nullum autem æviternum includit necessario, vel præsupponit aliquid posterius æviterno, quod scilicet mensuratur mensura posteriori; ergo iste actus naturalis qui præsupponitur, includitur in actu beatifico, et non mensuratur tempore

Tertio sic: ista opinio ponit pluralitatem sine necessitate; concedo ergo conclusionem istarum rationum et teneo cum Bonaventura et Scoto quod intellectiones angeli et operationes intra manentes mensurantur ævo et non tempore.

AD PRIMUM PRINCIPALE potest dici ad *majorem* quod ratio prioris et posterioris cum successione integrant rationem temporis si cum successione concurrat innovatio; hic autem quamvis sit successio secundum viam Bonaventuræ, non tamen est innovatio. Aliter potest dici negando successionem temporis. — *Ad probationem,* cum dicitur: sicut aër respectu solis etc., conceditur propter essentialem dependentiam sed non propter novam successionem vel creationem.

Ad secundum conceditur quod esse creaturæ esset æque simplex sicut esse Dei, et sic non differret in eo fuisse et fore; nego tamen propter essentialem dependentiam jam dictam, ex quo non oportet concedere successionem, tum quia connotat habitudinem aliquam ipsius esse ad tempus.

Ad tertium dico quod ad hoc quod coexistentia alicujus quantitatis virtutis cum quanto molis debeat includi infinitas quantitatis virtutis oportet illud necessario coexistere omnibus alterius quantitatis, et quod ex se habeat hoc. Et ideo non sequitur infinitas in ævo, quia non habet hoc ex se quod possit coexistere omnibus partibus temporis.

Ad quartum concedatur quod unum ævum succedat alteri ævo, et ex natura æviterni succedit

suo opposito; sed ex hoc non sequitur successio in una coexistentia æviterni, vel in uno ævo. — Aliter potest dici quod quælibet talis actio quæ respicit suum contradictorium habet proprium ævum, et ideo actus quo primo peccavit Lucifer, est aliud ævum ab ejus existentia.

Ad argumentum in contrarium negetur auctoritas *lib. de causis.*

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur:

Utrum Angelus sit in loco.

Videtur quod non per Boetium *Lib. de hebdom.* Communis animi conceptio est, incorporalia in loco non esse.

2. Præterea, Augustinus *83. Quæst.* videtur probare quod Deus non est in loco per hoc medium, quia non est corpus. Sed præmissa ista est vera de angelo sicut de Deo; ergo.

3. Præterea, omnis locus habet situm, sed situs non competit nisi quanto; angelus autem non est quantus; ergo. Probatio *minoris*, quia *positio* uno modo est differentia quantitatis, et isto modo non competit nisi quantitati. Alio modo est prædicamentum, et sic est passio fundata in quantitate; ergo nullo modo competit nisi quantitati.

In contrarium est Magister in littera, et auctoritas Damasceni in pluribus locis.

RESPONDEO, hic sunt quatuor Articuli. *Primo*

ponentur diversæ falsæ opiniones. *Secundo* dicetur secundum opinionem Scoti veram. *Tertio* si angeli plures possunt esse in eodem loco. *Quarto* si unus angelus possit esse in pluribus locis simul.

Quantum ad primum, est una opinio quæ dicit quod angelus non potest poni nec in loco divisibili, nec in loco indivisibili, quia ipse est inlocabilis, nec est aliqua alia proportio loci, quam sit Romæ ad Pascha, unde quemadmodum non potest dici quod Roma distat a Pascha, quia nullam habent proportionem ad invicem, sic nec potest dici quod angelus distat ab aliquo propter improportionem ejus ad locum; et sic angelus nullo modo potest esse in loco. *Et probatur* hoc multipliciter. *Primo* sic: quia quod est in loco determinat sibi situm, et quod determinat sibi situm habet positionem; sed nihil habet situm vel positionem nisi sit quantum, angelus autem non est quantus; ergo. — *Item,* plus convenit proprietas corporalis cum loco, quam angelus qui est substantia spiritualis; sed unitas est quædam proprietas corporalis consequens naturam corporalem, et tamen non est in loco corporali. — *Item*, si debet angelus poni in loco, vel est in loco divisibili vel indivisibili; non potest dici quod in loco indivisibili quia sic non moveret se nisi per indivisibilia instantia, et tunc signaret infinita puncta in actu in spatio, quod est impossibile, per argumentum Philosophi *6. Phys.* Nec potest dici quod sit in loco divisibili, quia plus convenit cum indivisibili quam cum divisibili, et non potest esse in loco indivisibili; ergo.

Sed contra istam opinionem est Damasc. *Lib. 3. c.13.* ubi diffuse probat quod angelus est in loco. Arguitur etiam a quodam per rationes sic: agere præsupponit esse; sed angelus operatur in loco; ergo est in loco. Sed forte ratio non concludit de omni esse, sicut patet de operatione beatifica quæ non præsupponit esse beatum, quinimo est e converso, quod quia operatur ideo est beatus.

Est ergo aliorum opinio, qui concedunt universaliter quod angelus est in loco, sed difficultas et controversia est in videndo sive in modo per quem modum et per quid angelus sit in loco. Et dicit unus Doctor antiquus, quod angelus est in loco per *operationem:* probat per Damasc. *lib. 1. c. 13.* Incorporea, inquit, natura ubi adest ibi operatur non corporaliter sed spiritualiter.

Sed contra est articulus condemnatus ab Episcopo Parisiensi et excommunicatus; quod si dicatur quod excommunicatio non transit nisi per diœcesim Parisien., ad minus habetur quod sententia est suspecta, quia in universitate solemni est condemnata.

Est ergo opinio Thomæ p. 1. q. 52. a. 1. qui dicit quod angelus est in loco per *applicationem* suæ virtutis ad locum.

Contra istam opinionem, quia ipsa videtur idem dicere, licet sub alio vocabulo, cum præcedente opinione, quia *applicatio* aut dicit actum primum aut actum secundum. Non primum, ut patet; si vero dicit actum secundum, *contra,* quia vel est operatio transiens aut immanens; non immanens, quia

ista abstrahit a loco sicut essentia angeli; si vero est operatio transiens, redit prima opinio quæ dicit angelum esse in loco per operationem. Ideo contra istam est articulus condemnatus sicut contra præcedentem. — *Præterea*, illud quod est in angelo ratio essendi in loco est in eo formaliter, alioquin non formaliter esset in loco; sed operatio formaliter transiens in corpus non est formaliter in angelo; ergo. — *Præterea*, angelus ut plurimum est in cœlo empireo, et tamen nihil operatur, quia illud cœlum non est mutabile nec mobile. — *Præterea*, illa operatio est commensurative in loco; ergo si per eam angelus esset in loco et non alio modo, sequitur quod angelus esset ibi commensurative.

Est ergo aliorum opinio, quod angelus est in loco, quia est *natura limitata* et *pars universi*. — *Contra*, locus est natura limitata et pars universi; ergo locus est in loco, et sic est in infinitum, quod est inconveniens.

Quantum ad secundum Articulum dico quod esse in loco, est dupliciter, scilicet *circumscriptive* et *definitive*. Primo modo competit entibus compositis quantis, secundo modo entibus creatis simplicibus. Et isto modo ponitur angelus in loco. Et per istam distinctionem etiam patet ad *prima duo argumenta* primæ opinionis. *Ad tertium* autem patebit in *Quæst. seq.* — Ut autem melius intelligatur quomodo angelus sit in loco, oportet *primo* videre quid est locus in corporalibus; *secundo* applicatur ad propositum in spiritualibus.

Dico ergo quod locus est *superficies corporis continentis immobile primum. Primam conditionem* probat Philosophus *4. Phys. c. 1. et 3.* sic: vel locus est materia vel forma vel spatium inter extrema, vel superficies corporis continentis; sed non est materia, nec forma, nec spatium inter extrema; ergo est superficies corporis continentis. *Prima pars minoris*, scilicet quod locus non sit materia, probatur tum quia materia est indivisa a re nec continet eam, quorum utrunque competit loco. *Secunda pars minoris,* scilicet quod locus non sit forma probatur, quia forma est terminus corporis cujus est forma, locus autem non est ejus corporis cujus est locus, sed corporis continentis ipsum. *Tertia pars minoris*, scilicet quod locus non sit spatium sive dimensio inter extrema, probatur, quia tunc essent duo corpora in eodem loco.

Viso quid sit locus quantum *ad genus*, quia est superficies corporis continentis, oportet videre ejus *differentiam*, scilicet *immobilitatem;* est enim, ut dicitur, immobile primum. Hanc immobilitatem aliqui volebant salvare per respectum ad polos et centrum mundi. Sed breviter dico cum Scoto quod si subjectum non manet idem, nullum accidens nec absolutum nec respectivum manet idem, et sic cum corpus sive continens sive contentum possit moveri localiter, omne accidens sive absolutum sive respectivum ut est locus, poterit moveri localiter.

Declaro autem aliter istam immobilitatem loci, et dico *primo* quod locus habet immobilitatem oppo-

sitam motui locali. *Secundo* habet incorruptibilitatem secundum æquivalentiam ad motum localem.

Primum patet, quia si esset locus aliquo modo mobilis, quantumcunque per accidens accipiatur, posset dici per accidens esse in loco, et sic loci esset locus.

Secundum patet sic: quia licet corrumpatur locus moto ejus subjecto in quo est locus, ita quod moto aere localiter non manet eadem ratio loci quæ prius, tamen ratio loci successiva quæ est alia a ratione præcedenti secundum veritatem, est tamen eadem præcedenti per æquivalentiam, quantum ad motum localem. — Ista ergo applicando ad propositum dico quod angelus est in loco.

Sed diceres: per quid angelus est in loco? *Dico* quod per exhibitionem suæ præsentiæ.

Sed diceres ulterius: quomodo exhibet se præsentem loco? *Respondeo* quod esse in loco respicit sex conditiones scilicet *naturaliter et violenter esse, commensurative esse, in hoc vel in illo loco esse determinative in loco actualiter idest in loco actuali, et esse in loco æquali.*

Quantum ad duas primas conditiones dico quod angelus non est in loco aliquo naturaliter, quia tunc esset in aliquo loco violenter, et tunc etiam ad corpus haberet naturalem habitudinem ad ipsum conservandum et corpus ipsum corrumpendum. — Et *confirmatur* per Avicennam 9. *Metaph.* ubi vult quod motus cœli non sit naturalis, quia motus ab illa quiete esset violentus.

De tertia conditione dico quod angelus non est

in loco commensurative, quia non habet partem et partem loci.

De quarta dico quod angelus necessario est in hoc vel illo loco, quia non est ubique.

De quinta conditione dico quod quamvis in angelo sit potentia passiva ad essendum in loco, non tamen necessario est in loco actuali, quia Deus posset creare unum angelum extra totum universum, et tunc non esset in loco actuali.

De sexta, scilicet si angelus possit esse in loco æquali, cum ipse sit indivisibilis, est majus dubium. Videtur enim quibusdam quod angelus non possit esse in loco indivisibili puta in puncto. Et *probatur,* quia locus est major locato; sed punctus non est major angelo; ergo. — *Secundo,* quia indivisibile tangit indivisibile secundum se totum, et tunc esset illapsus quod non convenit creaturæ. — *Tertio,* quia tunc angelus non posset moveri nisi signaret infinita puncta in actu, quod est impossibile *ex 6. Phys.*

Istam opinionem sequitur Ægidius *lib. 1. dist. 18. q. 7.,* et facit talem rationem: angelus est in loco per operationem; sed punctus non est susceptivus operationis; ergo non potest esse in loco punctuali. — Quamvis hic Scotus se non determinat, puto tamen quod angelus non possit esse in loco punctuali, quia ita potest se exhibere præsentem loco indivisibili sicut divisibili.

Ad primum argumentum alterius opinionis dico quod bene arguit de locatione *circumscriptiva* non autem *definitiva,* sicut est in proposito; et præterea

major est falsa, quia locus est æqualis locato *ex 4. Phys.* non major.

Ad secundum dico quod ibi non esset illapsus, quia ad illapsum aliquid plus requiritur, ut forte infra dicetur.

Ad tertium patebit in consequenti.

Quantum ad tertium Articulum est opinio multorum quod non. *Ad hoc est prima ratio* Thomæ talis: duæ causæ totales non possunt simul inesse respectu ejusdem effectus; sed angelus existens in loco est causa totalis respectu operationis in tali loco, propter quam dicitur ibi esse; ergo non potest esse cum eo per aliquam operationem ibi operativam.

Secundo ad idem est ratio Ægidii talis: quando aliqua duo comparantur ad aliud secundum eundem modum *essendi in*, non possunt esse simul, sicut patet de corporibus glorificatis et duabus albedinibus respectu ejusdem subjecti; sed Angeli habent similem modum *essendi in*; ergo.

Tertia ratio est Bonaventuræ, talis: ordo universi est ad hoc ut omnia habeant distincta loca; ergo ponere plures angelos simul, est destruere ordinem universi; ergo.

Sed contra istam opinionem videtur Richard. esse *4. de Trin.*, ubi arguit de illo obsesso a legione dæmonum in quo sex millia sexcenti sexaginta sex dæmones erant. — *Præterea*, anima et angelus possunt esse simul in eodem loco. — *Præterea*, si unus angelus veniret in meridie de cœlo in terram,

non oportet quod angelus qui movet orbem cedat ei.

Ad argumenta ergo alterius opinionis. *Ad primum* Thomæ, dico quod suppositum est falsum, scilicet quod angelus sit in loco per operationem, quod improbatum est in *1. Art.* Et præterea, dato quod esset verum, possunt duo angeli operare diversis operationibus.

Ad secundum dicit Varro, quod *major* est vera in his quæ habent esse in aliquo per inhærentiam non per inexistentiam, per Commentatorem *3. de Anima.* Aliter dicit Scotus negando *majorem*, quia *esse in* nullam dicit essentialem habitudinem ad illud in quo est; *esse* autem *ab* dicit dependentiam ab illo a quo est, et tamen plura possunt esse *ab*, et ergo non *esse in*.

Ad tertium dicit Varro, quod ordo universi attenditur secundum situm partium principalium, ut corpus cœleste et elementorum, non secundum partes singulas.

Quantum ad quartum, dico quod angelus *de facto* non est in diversis locis simul, quia secundum Damasc. *lib. 1. c. 33.*, quando angeli sunt in cœlo non sunt in terra. De *possibilitate* autem eorum naturali videtur probabile quod unus angelus non possit esse in duobus locis simul quorum uterque sit sibi adæquatus.

Sed dubium est si hoc posset fieri per potentiam divinam, quod unus angelus sit simul in duobus locis adæquatis sibi. Et prætermissis hic omnibus opinionibus, quia diffusius dicetur de hoc in

4. lib. de materia Eucharistiæ sacramenti, quando quæritur *utrum idem corpus localiter possit esse in pluribus locis adæquatis per potentiam divinam*, quia hoc nullam contradictionem implicat, et adducitur una probatio de corporibus, sicut idem corpus potest esse localiter in pluribus locis simul; ergo et angelus. *Consequentia* patet. Probatio *antecedentis:* non minus inconveniens est esse duo corpora simul quam unum corpus esse in pluribus locis simul; sed possibile est duo corpora per potentiam divinam esse simul, sicut patuit in resurrectione, et quando Christus intravit ad discipulos januis clausis, et in ejus Nativitate quando natus est de Matre virgine permanente. — *Præterea,* ad multiplicationem posterioris non sequitur necessario multiplicatio prioris; sed locus est posterior locato; ergo ad multiplicationem loci non sequitur multiplicatio locati.

AD ARGUMENTA PRINCIPALIA, ad omnes auctoritates quæ negant angelum esse in loco, dico quod verum dicunt de locatione circumscriptiva, quia circumscriptio includit commensurationem loci ad locatum, quæ repugnat angelo.

Eodem modo *ad tertium* dicitur quod *major* est vera de locatione circumscriptiva.

QUÆSTIO III.

Tertio quæritur:

Utrum Angelus possit moveri motu locali.

Videtur quod non, quia motus est actus entis imperfecti; sed angelus non est imperfectus; ergo.

2. Præterea, quantum non recipitur in non quanto; sed motus est quantus, angelus autem non; ergo.

Contra. angelus custodit homines, secundum Hieronymum *super Matth.* Magna dignitas animarum etc; sed homo movetur; ergo et angelus, quia alias non posset eum custodire.

RESPONDEO, hic sunt quinque Articuli. *Primo,* quid sit motus. *Secundo,* quomodo se habeat motus ad formam acquisitam. *Tertio,* ad propositum principale, scilicet si angeli moventur. *Quarto,* quo moventur. *Quinto,* sunt removendæ difficultates philosophorum *6. Phys.*, quibus probatur quod nullum indivisibile possit moveri.

Quantum ad primum dico cum Philosopho *3. Phys.* quod motus est actus entis in potentia secundum quod in potentia; ubi tria sunt declaranda.

Primo, quod motus sit actus, quod probatur sic: illud quo aliquid reducitur de potentia ad actum est actus; sed quo aliquid reducitur de potentia ad actum est motus; ergo.

Secundo est declarandum quod motus sit actus

entis in potentia, et probatur idem a Philosopho sic: omnis actus entis, est actus in quo semper invenitur; sed motus semper invenitur in ente existente in potentia; ergo.

Tertio, est declarandum quare additur inquantum in potentia, et ostendit hoc Philosophus ibidem sic: æs est in potentia ad statuam, et æs inquantum æs est in actu, ut autem respicit statuam est in potentia, motus autem est in ære inquantum est in potentiam ad statuam.

Sed occurrit dubium, quia accidens reale et in actu habet subjectum in actu; sed motus est accidens reale; ergo non est actus entis in potentia ut sic. *Respondeo* quod subjectum motus potest dupliciter considerari, uno modo ut subjicitur motui; alio modo ut respicit terminum acquisitum per motum. Primo modo, est ens in actu; secundo modo est ens in potentia.

Quantum ad secundum Articulum est *una opinio* quæ tenet quod motus non differat a forma, et probat per Commentatorem, *3. Phys.*, ubi dicit quod opinio quæ tenet quod motus sit idem cum termino qui est forma fluens, est verior. — *Item, 5. Phys.* dicit Commentator, quod motus nihil aliud est quam acquisitio partis post partem. — *Item,* sic se habet successio ad formam, sicut simultas ad formam simultatis; sed forma simultatis non est aliud quam ipsa simultas; ergo successio motus est ipsa forma acquisita. — *Item,* quando aliqua duo differunt realiter realitate absoluta, Deus

potest facere unum sine alio; ergo si motus differt realiter a forma, tunc Deus posset facere motum sine forma, quod est inconveniens. — *Item*, si motus differt realiter a forma, tunc motus potest esse completus antequam acquireretur forma.

Istam opinionem non teneo. *Primo*, quia quando aliqua sic se habent quod unum potest manere altero non manente, non sunt idem, ut probatum est supra *Quæst. de relatione*; sed forma introducta manet, motus non manet, per Philosophum *1. de generat.* ubi dicit, habitibus præsentibus in materia cessat omnis motus; ergo. — *Secundo* sic: entitas successiva non est eadem cum entitate permanente; sed entitas motus est successiva, entitas formæ permanens; ergo. — *Tertio* sic: quia Avicenna *3. Phys.* dicit quod ipse abhorret dicere quod motus est idem quod forma.

Teneo ergo quod motus est via ad formam acquisitam per motum.

Ad primum argumentum alterius opinionis dico quod Commentator dicit illud recitative non assertive, quia in *5. Phys.* ipse se corrigit. — *Ad secundum* concedo quod motus in se est acquisitio partis post partem, sed non est forma quæ acquiritur totalis. — *Ad tertium* dico quod si accipitur simultas in ordine ad partes sicut successio in ordine ad formam, *minor* est falsa. — *Ad quartum* uno modo negetur *major* a quibusdam qui dicunt quod esse et essentia differunt realiter, et tamen Deus non potest facere essentiam sine esse, eodem modo nec corpus sine figura, quia tunc fieret infinitum in actu. Ali-

ter potest dici quod non est inconveniens quod Deus potest facere motum sine forma, inquantum forma est terminus extrinsecus. Eodem modo potest dici *ad ultimum*.

Quantum ad tertium Articulum dico quod angelus potest moveri localiter, cujus ratio est quia omne receptivum formarum alicujus generis quod non est limitatum ad aliquam istarum formarum recipiendam, nec illimitatum ad omnes illas, potest moveri ab una istarum formarum ad aliam ad recipiendum aliquid: hæc propositio est per se nota, quia prædicatum includitur in subjecto; sed angelus est receptivus alicujus *ubi* definitive, sicut patet in *Quæst. præced*; nec est illimitatus ad omnia *ubi*, quia non est immensus; ergo.

Secundo probatur idem sic: anima beata videtur esse æqualis angelo; sed anima beata potest moveri localiter, sicut patet de anima Christi quæ descendit ad inferos; ergo.

Circa primam rationem occurrit dubium, quia si *major* est vera sumpta *minore* sub ea, videtur quod grave se posset movere active, et erit causa sui descensus, quod improbat Philosophus *8. Phys.*, *tum* quia grave non est aliud a seipso, *tum* quia non potest sistere, quibus proprie convenit seipsum movere; *tum* quia non potest seipsum movere motibus diversis; *tum* quia *continuum* est ejusdem dispositionis in toto et in partibus. — *Respondeo*: concedo *consequens,* quod grave sit aliquo modo causa sui descensus activa, quod probatur per Com-

mentatorem *3. de cœlo et mundo*, lapis, inquit, movet seipsum inquantum gravis in actu. Et *confirmatur* ratione, primo sic: omnis effectus quando causatur habet causas in actu. Accipiantur ergo duo gravia, puta unus saccus de arena et unus de pluma, et ponantur in æquali distantia respectu centri, et in æquali influentia respectu cœli, et sit æquale pellens et æqualis resistentia medii, quæro tunc, quæ est causa quod arena citius descendit; non enim est influentia cœli, nec distantia centri, nec actio pellentis, nec resistentia medii, quia omnia ponuntur æqualia; ergo relinquitur quod sit ipsum grave.

Ad alia quæ adducuntur in contrarium de Philosopho *8. Phys.* Ad tres primas probationes dico quod non plus concludunt nisi quod grave non movet se sicut agens per cognitionem: sed hoc non est contra me.

Ad quartam probationem dico quod continuum non est semper ejusdem dispositionis in parte et in toto, quia ut declarabitur *in 3. dist.* agens æquivocum est tale in actu virtualiter quale passum in potentia formaliter. — Et si ulterius objicias per Aristotelem *2. de generat.* qui dicit quod gravia et levia, nec activa nec passiva sunt, *dico* quod Aristoteles loquitur de motu et accidente ad formam substantialem, non autem de motu ad locum, quia in *8. Phys. c. ult.* videtur ponere quod gravia habeant potentiam activam respectu ubi. Et in *4. Phys. c. ult.* in tractatu *de vacuo*, dicit quod densum et rarum secundum contrarietatem gravitatum

et levitatum motus activa sunt: quære ibi quia auctoritas est expressa.

Quantum ad quartum Articulum dico quod motus dividitur quia alius *continuus*, alius *discretus*. Item motus alius *instantaneus*, alius *successivus*. Item motus alius de extremo in extremum *non per medium*, alius *per medium*. Et quolibet modo potest esse dubium.

Primo, si movetur motu continuo vel discontinuo, dico quod sic utroque modo; potest enim moveri motu continuo dimittendo partem post partem, et applicando se parti post partem; potest etiam moveri discontinue dimittendo simul totum locum priorem et faciendo se totum in loco sequenti, sicut si moveretur super quatuor poma ordinate posita.

Adhuc est dubium si movetur motu instantaneo aut non. — Et est opinio una quod non. Probatur, *primo* sic: sicut se habet punctus ad lineam sic instans ad tempus; ergo permutata proportione, sicut punctus ad instans, ita linea ad tempus; sed punctus non potest pertransiri in minori quam in instanti; ergo nec linea nisi in tempore.

Præterea, si angelus moveret se in instanti, simul esset in medio et in termino ad quem; sed secundum quod est in medio movetur, et secundum quod est in termino ad quem quiescit; ergo simul movetur et quiescit.

Præterea, non minoris velocitatis est anima quam angelus; sed anima non potest moveri instanti; ergo.

Probatio *minoris:* anima non potest moveri separata quamdiu est in corpore, quia corpus non est sibi onus secundum Augustinum; sed dum est in corpore non movetur in instanti; ergo.

Quarto sic: virtus finita et infinita non possunt æquari; sed angelus est virtutis finitæ, Deus autem infinitæ virtutis et Deus movet in instanti; ergo non angelus, quia tunc Deus in minori quam in instanti moveret.

Ego autem dico quod angelus potest moveri in instanti et in tempore sicut placet sibi, quod patet per locum a minori de luce quæ fit in instanti, sicut deducit Philosophus 2. *de Anima*; unde angelus refrænans potentiam suam potest moveri in tempore. Agens autem secundum ultimum potentiæ suæ movetur in instanti.

Ad primum autem ultimæ opinionis dico quod *major* est falsa per comparationem *ad extra*, quia sicut punctus non potest bis signari in eodem instanti, ita linea non potest bis signari in eodem tempore. Sed per comparationem ad *intra*, bene sequitur, et tunc facta proportione, arguitur sic: sicut se habet punctus ad instans, sic indivisibile ad divisibile; ergo linea se habet ad tempus sicut divisibile ad indivisibile.

Ad aliud dico quod per idem argumentum si valeret, probaretur quod Deus non posset movere in instanti; ideo dico quod non quiescit in illo instanti in quo primum est ut in termino ad quem, quia quies non est nisi in tempore *ex 6. Phys.* Bene autem volo quod simul sint mutari et mutatum esse.

Ad aliud potest negari *major*, quia anima deficit proportionabiliter a virtute angeli; poterit etiam negari *minor*, quia anima cum corpore glorificato poterit moveri in instanti. Et cum dicitur: corpus non est sibi in onus, non valet; nam anima alio modo intelligit separata alio modo conjuncta, quia ut separata et glorificata clare, quod non facit conjuncta, quantuncunque corpus non sit sibi in onus. Augustinus enim dicit, non est sibi corpus in onus ad faciendum opus meritorium, sed potius est instrumentum.

Ad aliud dico quod major et minor virtus non potest sibi æquari per comparationem ad mensuram divisibilem non autem indivisibilem, quia si virtus finita posset moveri in tanto tempore virtus infinita in minori, non tamen tenet in mensura indivisibili, quia si virtus finita movet in instanti, non oportet quod virtus infinita possit moveri in minori, quia non est dare minus, et hoc accidit ex conditione mensuræ, non ex parte agentium.

Adhuc restat videre si angelus potest movere se ab extremo in extremum non transeundo medium, et dico quod non potest se movere motu continuo ab extremo in extremum non transeundo medium, maxime si medium est aliquid extremorum, quia tale medium est causa continuitatis motus; motu autem discontinuo potest se movere de extremo in extremum non transeundo medium.

Quantum ad quintum Articulum sunt difficultates Philosophi *6. Phys.* quibus probatur quod nullum indivisibile possit moveri.

Primo sic: omne quod movetur, partim est in termino *a quo* et partim in termino *ad quem;* sed indivisibile non potest esse partim in termino a quo et partim in alio termino, quia non habet partem et partem; ergo.

Secundo sic: omne quod movetur prius pertransit spatium sibi æquale quam majus; sed indivisibile non potest prius pertransire minus se nec majus; ergo oportet quod pertranseat spatium sibi æquale; sed illa sunt indivisibilia; ergo numerabit puncta indivisibilia, et sic illud spatium esset compositum ex indivisibilibus, quod improbatur *ex principio 6. Phys.*

Tertio sic: omnis motus est in tempore; sed omni tempore convenit accipere minus tempus in quo potest minus mobile moveri; ergo omni majori mobili potest accipi minus mobile in infinitum; sed hoc est inconveniens; ergo.

Quarto sic, quod non possit moveri localiter continue arguitur sic, ex dictis Commentatoris *4. Phys.* quod successio in motu aut est ex resistentia mobilis ad motorem, vel medii ad mobile, vel medii ad motorem; sed nulla istarum causarum est in proposito; ergo.

Quinto sic: quæ est proportio medii ad medium in raritate vel subtilitate vel densitate, eadem est proportio motus ad motum in velocitate et tarditate; illa est propositio Philosophi *4. Phys. cap. de vacuo,* et applicatur ad propositum sic: quæ est proportio mobilis ad mobile in velocitate eadem est proportio angeli ad corpus in subtilitate; sed nulla est proportio angeli ad corpus in subtilitate; ergo.

Ad omnes illas rationes potest breviter responderi secundum aliquos, quod verum concludunt de *indivisibili* de genere *quantitatis,* non tamen de indivisibili de genere *substantiali* sicut est angelus. Vide Aristotelem *6. Phys. c. 12.* quod recte est pro prima solutione. — Sed forte istud non est verum secundum viam Philosophi *1. de Anima,* ubi dicit quod sphera mota super planum describit lineam in plano, et tamen non tangit nisi in puncto; dicitur hic quod non est sphericum in natura. Sed contra, quia cœlum simpliciter est sphericum, dico ergo aliter ad rationes Philosophi.

Ad primum, secundum Varronem et Scotum, quod illa partibilitas non est referenda ad ipsum mobile, sed ad ipsum spatium, ita quod illud spatium semper in medio se habet per respectum ad terminum ad quem et a quo, ut sit talis sensus: partim habet de termino ad quem et partim de termino a quo: sic etiam vult Philosophus illam partibilitatem intelligi sicut *6. Phys.* refert Commentator, cujus opinionis etiam fuit Commentator aliquando, ut ipsemet dicit.

Ad aliud dico quod *pertransiri* potest intelligi dupliciter, vel *divisibili* vel *indivisibili.* Si intelligitur pro pertransiri indivisibili, propositio est falsa; tunc enim oportet concedere quod esset dare primam mutationem in motu locali, quod est contra Philosophum *6. Phys.* Si autem intelligitur de pertransiri divisibili, tunc potest intelligi non de toto ratione totius, sed de toto ratione partis. Et illo modo potest concedi, sed non valet in proposito.

Ad tertium concedo quod in omni tempore dato contingit accipere minus tempus; sed ex hoc non sequitur quod in isto minori tempore posset moveri minus mobile nisi loquendo de mobili continuo, quod ex parte sui est causa continuitatis motus.

Ad quartum et *quintum* dico quod ex quo angelus non agit ex infinitate virtutis activæ, est ibi resistentia aliqua, quæ sufficit ad successionem motus.

AD PRIMUM PRINCIPALE dico quod duplex est perfectio, una substantialis ad quam angelus non movetur; alia accidentalis, et illa potest angelus carere et ad eam moveri.

Ad secundum dico quod quantitas *permanens* non potest recipi in non quanto; sed quantitas *successiva* potest, sicut est motus qui potest recipi in non quanto; ergo.

Distinctio III.

Ecce ostensum est ubi...

Circa Dist. 3. tractat Magister aliqua quæ spectant ad Angelorum compositionem, et aliqua quæ spectant ad Angelorum personalem distinctionem, aliqua quæ spectant ad Angelorum cognitionem, et aliqua quæ spectant ad Angelorum dilectionem. Et secundum illa quatuor variantur hic quæstiones. Quantum ad primam materiam quæritur

Quæstio I.

Utrum in Angelo sit aliqua compositio:

Et videtur quod non, quia aut esset ibi compositio ex partibus quantitativis, et hoc non, qui est incorporeus; aut ex subjecto et accidente et hoc non, ex *12. Metaph.* quia in eis est idem esse et intelligere; aut esset ibi compositio ex esse et essentia, et hoc non, quia non differunt, per Commentatorem 7. *Metaph.;* aut esset ibi compositio ex materia et forma, et hoc non, quia intelligentiæ sunt formæ sine materia *ex 7. et 12 Metaph.;* aut esset ibi compositio ex genere et differentia, et hoc non, quia genus et differentia dicunt eandem rem secundum Avicennam *5. Metaph. c. 5.;* ergo in Angelis nulla cadit compositio.

Contra: forma est actus: ergo pura forma est purus actus; sed nulla creatura est purus actus; ergo. — Confirmatur per Augustinum *6. de Trin.*, ubi dicit, quod nulla creatura simplex est.

RESPONDEO, primo præmittenda sunt duo præambula secundum quæ declarabitur quæstio. — *Quantum ad primum* nota, quod compositio est idem quod cum alio positio, et secundum quod est mul tiplex gradus alietatis, ita est multiplex gradus compositionis. Est ergo prima alietas partium quantitativarum. Secunda alietas subjecti et accidentis. Tertia esse et essentiæ. Quarta alietas materiæ et formæ. Quinta generis et differentiæ; ergo eodem modo est primo compositio partium quantitativarum; secundo compositio subjecti et accidentis; tertio compositio esse et essentiæ; quarto materiæ et formæ; quinto generis et differentiæ. *Secundum præambulum* est, quod compositio, et simplicitas opponuntur, positio autem unius oppositi est remotio alterius directe sibi oppositi unde compositio partium quantitativarum est remotio simplicitatis quantitativæ, et sic de aliis. Sic ergo sunt in ista quæstione quinque articuli. *Primo*, si in Angelo sit compositio partium quantitativarum. *Secundo*, si in eo sit compositio subjecti et accidentis. *Tertio*, si in eo sit compositio esse et essentiæ. *Quarto*, si in eo sit compositio materiæ et formæ. *Quinto*, si in eo sit compositio generis et differentiæ.

Quantum ad primum Articulum quam-

vis Magister dicat hic esse opiniones ambiguas: quia Augustinus videtur sentire, *supra Genesim ad litteram,* quod Angeli habeant corpora aerea, puto tamen, quod in Angelo nullo modo cadat compositio corporea, vel quantitativa. Et hujus ratio est ista; circa naturam Angelorum standum est sententiæ Dionysii qui fuit discipulus Pauli, qui habuit ex revelatione multa de Angelorum natura; sed ipse dicit *2. cœlestis hierarch.* quod Angeli non sunt corporei; ergo. — *Confirmatur* per rationem Richard. *Lib. de trin.* qui arguit de obsesso a legione, in quo erant sex milia sexingenti sexaginta sex dœmones. Aliqui tamen adducunt istam rationem: Si habeant corpora, illa sunt nobiliora quam corpora humama, quia sunt nobiliores formæ, quod non videtur conveniens cum corpus humanum sit optime complexionatum. — Dicit hic Aureolus, et bene, quod ratio non valet, quia nullum inconveniens est esse aliquod corpus simplex nobilius quolibet corpore mixto, et forte cœlum est nobilius corpore humano. Si ergo ista conclusio debet resolvi per rationem, tunc probat eam Aureolus sic: Quando aliqua inveniuntur conjuncta, et si unum illorum invenitur separatum, et alterum potest inveniri separatum nisi sit accidens, per Commentatorem *8. Phys. et 12. Metaph.;* sed aliqua substantia intellectualis invenitur conjuncta corpori, sicut patet in homine, et corpora inveniuntur separata sicut patet in lapide; ergo intellectualis erit per se separata sine corpore vel quantitate; et hæc erit Angelus.

Sed forte ratio non valet quia potest dici ab adversario quod talis natura est Deus, non Angelus.

Ideo est alia ratio melior talis: Duarum differentiarum sub aliquo genere si imperfectior constituit speciem in natura; ergo et nobilior. Sed corporeum et incorporeum sunt differentiæ oppositæ sub genere substantiæ, et corporeum constituit speciem; ergo et incorporeum.

Si vero objicias per Augustinum super *genes. ad litteram* et *3. de Trin.* et *8. de Trin.* ubi dicit, quod Angeli sunt corporei, *dico* quod hæc conclusio est Platonis, non Augustini, nec Augustinus curavit eam reprobare, sed tantummodo recitare, unde Magister dicit *8. dist. secundi* quod Augustinus dicit hoc recitative non assertative.

Quantum ad secundum Articulum non est dubium de *accidente corporali,* quod patet ex articulo præcedenti, sed est dubium de *accidente spirituali:* puta de intellectione, si intellectio est idem essentialiter in Angelo.

Et videtur Philosophus sentire *12. Metaph.* quod sic. Ad quod arguunt aliqui artistæ sic: Medium medians inter duo extrema est magis idem alteri extremo quam illa sint eadem inter se; sed intellectio qua intelligit Angelus se per suam essentiam mediat inter intellectum Angeli, et inter essentiam Angeli intellectam; ergo intellectio Angeli, et essentia ejus sunt idem.

Ista opinio improbatur superius *q. 5. artic. 2.* in prima ratione contra Avicennam. Require.

Ad argumentum artistarum patebit in illa quæstione *utrum Angeli cognoscant se per suam essentiam.*

Quantum ad tertium Articulum sicut Doctores diversimode dicunt de essentia et esse, ita de compositione essentiæ et esse.

Est ergo una opinio quæ dicit quod in creaturis essentia et esse distinguuntur præcise ratione. *Primo* quia differunt sicut cursus et currere: sed cursus et currere differunt præcise ratione; ergo. — *Secundo* quia essentia et esse se habent sicut ens et unum; sed ens et unum differunt sola ratione, ut probat Philosophus *4. Metaph.;* ergo. — *Tertio* quia si essentia distinguitur ab esse realiter, erit processus in infinitum. Quæro ergo de illo esse, si est idem realiter cum sua essentia: si sic, eadem ratione fuit standum in primo, et habetur propositum. Si non, quæro de illo, sicut de priori, et sic in infinitum.

Contra illam opinionem arguit Richardus *lib. 2.* sic: Quæ differunt sola ratione, unum prædicatur de alio: *exemplum* de genere et specie; sed illa est falsa prædicatio, essentia est esse; ergo. — *Sed objectio non valet*, quia diversus modus significandi, et non identitas formalis, de qua dicetur infra, variat prædicationem, sicut patet, quia illa est falsa: cursus est currere, propter diversum modum significandi.

Ideo arguitur aliter sic: Quando aliqua sic se habent quod ab uno sumitur ratio prædicabilis, ab

alio vero non, ista differunt non sola ratione; sed ab essentia sumitur ratio prædicabilis, ab esse vero non; ergo.

Ideo est alia opinio Thomæ quæ dicitur, quod differunt realiter: quia esse est aliquid impressum essentiæ sicut accidens est impressum subjecto. Ad quod Thomistæ adducunt diversas rationes.

Prima est talis. Illud quod est indifferens ad esse, et non esse, non potest esse idem realiter cum esse; sed essentia est indifferens ad esse, et non esse; ergo.

Secundo, quod participat alio, differt ab illo participato; sed essentia participat esse; ergo.

Tertio, sicut se habet generatio ad formam et ad materiam, sic se habet creatio ad essentiam et esse; sed si materia esset idem realiter cum forma, non posset salvari generatio; ergo si essentia esset idem realiter cum esse non posset salvari creatio, quod est inconveniens.

Quarto, si essentia esset idem cum esse tunc esset idem dicere: essentia est, et essentia est essentia; sed hoc est falsum. Probatio *minoris*, quia hæc semper est vera, essentia est essentia. Sed hæc non semper est vera, essentia est; ergo. — Item quod essentia sit essentia non habetur per creationem, quod vero essentia sit, habetur per creationem.

Quinto, si essentia et esse essent idem, tunc esse creaturæ esset fixum et stabilitum, et per consequens non esset dependens nec deficiens. In ista ratione fundat se multum Ægidius in *tractatu de essentia et esse*.

Sexto sic: quandocunque est aliquid idem alicui non potest intelligi sub opposito illius; sed essentia potest intelligi sub opposito esse; ergo.

Septimo sic: essentia est in potentia ad esse et non esse; vel ergo sicut genus est in potentia ad differentiam, vel sicut materia est in potentia ad formam, et privationem; non primo modo, quia utraque differentia dicit aliquid positivum, non esse autem dicit aliquid negativum. Restat ergo ut essentia sit in potentia ad esse et non esse sicut materia ad formam. Sed materia distinguitur realiter a forma; ergo.

Istam opinionem non sequor, quia est clare contra Aristotelem et ejus Commentatorem *7. Metaph.*, ubi quærit utrum quidditas et id cujus est quidditas realiter distinguuntur. Et respondet quod non; et probat id quatuor rationibus sicut patet inspicienti litteram suam. Item *4. Metaph.* quærit: utrum ens et unum sunt idem. Et respondet quod sic, et probat illud tribus rationibus, ut patet ibidem.

Dico ergo sequendo opinionem Henrici *Quodlib. 1. q. 9.* Aliqua differunt realiter, sicut accidens et su bjectum. Aliqua ratione, sicut definitio, et definitum. Aliqua intentione sine formalitate secundum verba Scoti. Ista distinctio est minor quam distinctio realis, et major quam distinctio rationis. Et illo modo quamvis esse, et essentia sint realiter idem, distinguuntur tamen formaliter, de qua distinctione dictum est diffusius *in I. Dist. 8. et 33.*

Sunt autem hic duo videnda, quid intelligitur primo per essentiam, et esse essentiæ, et existentiæ. Et

dico quod essentia dicit quidditatem nude acceptam sine omni respectu, sicut patet per Avicennam *5. Metaph.*, ubi dicit quod equinitas est tantum equinitas nec est una, nec plures. Esse vero essentiæ dicitur in comparatione ad Deum sub ratione causæ formalis. Esse vero existentiæ dicitur in comparatione ad Deum sub ratione causæ efficientis, et habet gradum determinatum.

Secundo est notandum pro solutione argumentorum alterius opinionis, quod esse in potentia potest esse duobus modis, scilicet *objective* et *subjective*. Est ergo aliquid in potentia *subjective* sicut materia est in potentia ad formam; *objective*, sicut creaturæ fuerunt in potentia ante creationem.

Tertio est notandum quod aliquid potest participare aliud subjective sicut subjectum participat albedinem, et objective sicut omnes colores participant albedinem.

Dico ergo quod in Angelo est compositio ex esse et essentia tanquam ex duobus intentionaliter vel formaliter vel modaliter distinctis.

Ad primum argumentum alterius opinionis po test deduci ad oppositum sic: Quod est indifferens ad aliud non est idem cum eo; sed omne creatum, cum possit non esse, est indifferens ad esse, et non esse; ergo non est idem quod suum esse, quod tu negas. — Dico ergo quod esse indifferens potest esse dupliciter scilicet objective et subjective, et illo ultimo modo essentia et esse sunt indifferentia essentialiter loquendo. Sumendo autem *majorem* pro indifferentia subjective, sic est falsa.

Ad secundum, si propter hoc quod essentia participat esse, non est idem quod esse, tunc cum esse sit quædam similitudo Dei, et per consequens participat esse, non erit idem quod esse, quod ipsi negant. Ideo dico quod participare est dupliciter subjective et objective, primo modo est verum quod assumitur, secundo modo est falsum.

Ad tertium dico quod non est simile, quia per generationem non acquiritur totum, sed necessario materia præsupponitur. In creatione autem nihil præsupponitur, sed simpliciter totum producitur.

Ad quartum dico quod modus significandi vel non identitas formalis impedit illam prædicationem.

Ad quintum dico quod eo ipso, quod creaturæ habent esse participatum possunt deficere objective et indigent virtute divina conservante.

Ad sextum dicitur, quod essentia dupliciter accipitur, uno modo in effectu, alio modo in conceptu; primo modo essentia non vere potest intelligi sub ratione non esse, secundo modo sic, sed tunc nihil ad propositum.

Ad septimum dicit Varro, quod partim conveniat cum uno, et partim cum alio, convenit enim cum genere in hoc, quia sicut genus et differentiæ dicunt eandem rem, sic esse et essentia. Convenit etiam cum materia in comparatione ad formam et privationem, quia sicut materia per privationem habet non esse, sic essentia sub non esse habet non entitatem. Sed quod dicitur de genere et differentia, quod dicant penitus eandem rem, non est verum, sicut patebit in *ult. Art. istius Quæst.* Ideo

posset negari *major,* nam essentia non est in potentia ad esse, nec sicut genus ad differentias, nec sicut materia ad formam; ergo.

Quantum ad quartum Articulum, dicunt quidam sicut Thomas et Ægidius quod in angelo non est compositio ex materia et forma.

Istam Conclusionem probat Thomas *p. 1. q. 50. a. 2.* sic: operatio rei sequitur ejus substantiam; sed operatio angeli est immaterialis sicut est intelligere; ergo et essentia.

Secundo sic: Dionysius dicit *in lib. de divinis nominibus,* quod substantiæ spirituales sicut sunt incorporales, ita et immateriales intelliguntur.

Tertio sic: anima rationalis non habet materiam; ergo nec angelus. *Consequentia* patet; *antecedens* probatur per Thomam *1. part. q. 75. a. 5.* dupliciter. *Primo* sic: anima est forma; sed forma informat; ergo, aut tota anima informat totum, aut pars partem. Non primo modo, quia tunc materia informaret materiam. Si secundo modo, tunc illam partem informantem voco animam, et partem informatam corpus. *Secundo* sic: quod recipitur in aliquo recipitur per modum recipientis; sed Spiritus Sanctus recipitur in anima immaterialiter; ergo est immaterialis.

Quarto arguitur ad principale per Ægidium sic: si in Angelis esset materia, tunc materia unius esset distincta a materia alterius. Sed hæc materia distinguitur ab illa per quantitatem *ex 5. Metaph.,* et in angelis non est quantitas; ergo nec materia.

Quinto sic: materia est illud per quod res potest esse et non esse, *ex 7. Metaph.*, et sic est principium corruptionis cum sit in potentia contradictionis; sed in angelis non cadit corruptio primo; ergo, etc.

Sexto sic: si in angelis esset materia, aut esset ejusdem rationis cum materia inferiorum, aut alterius. Non *primo modo,* quia tunc angelus esset corruptibilis; nec *secundo modo*, quia tunc materia non dicit actum, et distinctio fit per actum, tum quia essent plures materiæ primæ.

Item arguit Varro efficaciter pro illa Conclusione. *Primo* sic: nulla forma materialis est super seipsam reflexiva; sed angeli et animæ sunt formæ super se reflexivæ, quia intelligunt se intelligere; ergo.

Secundo sic: quando aliquid competit alicui ratione alicujus partis, non competit ei primo et per se; sed si anima esset composita ex materia et forma competeret sibi informare ratione formæ et non ratione materiæ, et sic non esset per se et primo forma corporis.

Tertio sic: impossibile est quod una forma det uni materiæ esse incorruptibile, et alteri esse corruptibile; sed corpus corrumpitur per materiam, non tamen anima, cum anima sit incorruptibilis.

Alia est opinio omnino in contrarium, sicut Richard. et multorum aliorum, et est ratio potissima una eorum ista: propria passio alicujus non potest reperiri sine subjecto suo; sed pati est proprium materiæ *ex 1. de generatione* et fere *ex tota philosophia;* ergo non reperitur proprie realis passio in

aliquo sine materia. Sed animæ et angeli secundum nostram fidem patiuntur passione reali; ergo.

Item secundo sic: nihil est per se in genere substantiæ nisi compositum ex materia et forma, secundum Boetium *super Prædicam. in commento;* sed angelus est per se in prædicamento substantiæ; ergo.

Tertio arguunt aliqui sic: quidquid est unum ex conjunctione potentiæ et actus, est compositum ex materia et forma; sed angelus est hujusmodi; ergo.

Ista ratio videtur mihi peccare in *majori* per *fallaciam consequentis,* quia plus se habet potentia et actus, quam materia et forma, quia actus et potentia ambiunt omne genus entis, materia vero et forma non.

Si quis vult tenere istam secundam opinionem, quæ meo judicio est probabilior, potest dicere ad argumenta alterius opinionis:

Ad primum dicitur dupliciter. *Primo* sic, quod deficit, quia angelus et anima non solum intelligunt universale et immateriale, sed etiam particulare et materiale. *Secundo* deficit sicut dicit Guillelmus correptor Thomæ, quia aut intelligit in *majori,* de *omni modo* operationis, aut de *aliquo.* Si de omni, tunc propositio est falsa, quia modus operationis est transiens, sed modus substantiæ est manens. Si intelligit de aliquo modo, aut de *illo* modo, aut de aliquo *alio.* Si de alio, tunc nihil ad propositum; si de illo, tunc petit principium. Et illa est via Philosophi *1, Prior.* contra illos qui dicebant voluntatem sim-

pliciter esse bonam. — Potest dici *tertio modo* per instantiam de visu, quod visio est immaterialis, et tamen potentia visiva est in organo materiali.

Ad secundum dico quod angelus est immaterialis per respectum ad nos, non simpliciter, et ita intelligit Dionysius et etiam Philosophus *in 1. de generat.* ubi dicit quod terra ut comparatur ad ignem est non ens, quamvis in se sit ens.

Ad tertium nego *antecedens.* Ad *primam probationem* dicitur quod sicut solum compositum agit et non forma nec materia, sed totum ratione materiæ et formæ, sic in proposito anima tota informat corpus ratione suæ formæ; aliter potest dici quod actus et perfectio formæ dicitur per comparationem ad appetitum materiæ. Iste autem appetitus vel excedit actum ipsius formæ, vel exceditur, vel adæquatur. Si *exceditur,* sic non potest informare aliam materiam, sed accidit corruptio; si autem *adæquatur,* sic est in corporibus supercœlestibus; si autem *excedit,* sic est anima; et sic non est inconveniens quod informet materiam animæ et corporis. — Ad *secundam probationem* dicit Richard., et bene, per instantiam de specie, quæ recipitur immaterialiter in oculo, et tamen oculus est materialis.

Ad argumentum Ægidii, concedo quod materia unius esset distincta a materia alterius. Et cum dicit quod hoc non sit nisi per quantitatem, dico quod hoc est falsum, sicut declarabitur in *Quæst. seq.* Et *probatur,* quia aut intelligit quod quantitas immediate ante formam substantialem sit in materia

et distinguat, et tunc talis intellectus est falsus et contra Philosophum *1. Phys.* ubi dicit quod materia cum forma est causa eorum quæ insunt. Aut intelligit quod sequatur formam substantialem, et tunc potest habere veritatem de forma educta de potentia materiæ; sed angelus non est talis forma, ut patet per id quod dictum est.

Ad aliud argumentum Thomæ quod probat quod anima non habet materiam, potest dici quod illa materia non est ejusdem rationis cum materia inferiorum, quamvis Scotus hic sentiat oppositum. Sed de hoc infra dicetur *Dist. 14.* — Eodem modo *ad sequens* cum dicitur: aut illa materia est ejusdem rationis aut alterius, dico quod non est ejusdem rationis. *Tu arguis* contra, quia materia non dicit actum, *dico* quod quamvis non dicat actum formalem, dicit tamen actum entis. *Et cum ultra* dicis, tunc erunt duæ materiæ primæ, *concedo*, quia una est spiritualium et alia corporalium.

Ad aliud dico quod quamvis materia corporalis impediat reflexionem potentiæ super actum, non tamen materia spiritualis qualiter est in proposito. Aliter potest dici negando *majorem*, quia est contra Philosophum *2. de Anima*, ubi probat quod sensus sentit se sentire, et tamen est materialis.

Ad sextum dico quod quando aliquid competit alicui ratione partis non ultimate actuantis, isto modo *major* est vera. Sed informare competit animæ ratione partis principaliter eam actuantis.

Ad ultimum concedo *majorem* quando forma

æque immediate perficit istas materias; sed non est sic in proposito; nam anima perficit materiam propriam immediate, sed corpus mediante aliqua forma substantiali educta de potentia materiæ, unde argumentun esset demonstrativum posita unitate formæ substantialis in homine, de quo alias erit sermo.

Quantum ad quintum Articulum, est *opinio philosophorum*, maxime Avicen. quod non, quia angeli, quos ipse dicit intelligentias, sunt necesse esse, et necesse esse non est compositum ex genere et differentia, sicut ipse probat *8. Metaph. c. 1.* — *Sed ista opinio* habet *majorem* falsam, quia angeli non sunt necesse esse, sed solus Deus est necesse esse.

Ideo est opinio theologorum qui secundum quod diversimode loquuntur de natura generis et differentiæ ita diversimode dicunt in proposito. Illi enim qui dicunt quod natura generis et differentiæ sumitur ab eadem realitate, negant compositionem illam, et dicunt quod est ibi compositio tantum ex duobus conceptibiliter distinctis. Et hæc est opinio Aureoli, cujus ratio est ista: quæ deberent penes implicitum et explicitum, terminatum et interminatum, sumuntur ab eadem realitate. Sed genus et differentia sunt hujusmodi, ut patet per Avicennam *5. Metaph. cap. de definitione;* ergo.

Contra, sumo *minorem* sub *majore* tua sic: materia et forma differunt penes terminatum et interminatum; ergo dicunt eandem rem, quod improbat Philosophus *7. Metaph.* Illud autem quod

assumitur per Avicennam, non est ad propositum, quia hic sumimus genus pro genere naturali; Avicenna autem loquitur ibi de genere logico, unde *5. Metaph. in princ. 3. cap.* dicit sic: genus in hac parte non signat nisi intentionem logicam.

Est ergo opinio Scoti, quam sequor, quod genus et differentia sumuntur ab alia et alia realitate. Hoc probat Scotus, quia genus alias complete definiret, tum quia in definitione esset nugatio. Ego autem confirmo illam conclusionem dupliciter.

Primo quia color est qualitas; aut ergo color est color inquantum qualitas, et sic omnis qualitas erit color, per argumentum Philosophi *de reduplicatione*. Aut per aliam realitatem superadditam, et habetur propositum.

Secundo sic: illud quo aliqua conveniunt non sumitur ab eadem realitate cum illo quo ipsa distinguuntur; sed diversæ species conveniunt in genere, et differunt per differentias; ergo. — *Confirmatur* per Philosophum *1. Phys. c. 7.* ibi ad Parmenidem, ubi vult quod partes definitionis sunt aliæ; quære ibi. Dico ergo quod in angelis est compositio generis et differentiæ, et sic patet ad Quæstionem.

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE, concedo quod ibi non est compositio ex partibus quantitativis; est tamen ibi compositio ex subjecto et accidente puta ex intellectione et intellectu. Et Philosophus qui allegatur in contrarium negatur. Est etiam ibi compositio ex esse et essentia tanquam ex duobus

modabiliter vel formaliter distinctis ut dictum est *in 3. Art.* Est etiam ibi compositio ex materia et forma. — Ad Philosophum dico quod loquitur de materia corporali; ulterius est ibi compositio ex genere et differentia. — Ad Avicennam patet per illud quod dictum est *in 2. Art.*

QUÆSTIO II.

Post Angelorum compositionem oportet videre Angelorum personalem distinctionem, sed hoc nobis innotescit per rationem individualem. Et primo oportet hoc investigare in substantiis materialibus. Et quæro:

Utrum substantia materialis sit individua per aliquam entitatem propriam determinantem naturam ad singularitatem.

Et videtur quod non, quia tunc illud determinativum diceret supra naturam determinatam materiam, vel formam, vel compositum. Sed nullum istorum dicit, quia vel essent plures materiæ, vel formæ, vel composita; ergo.

2. Præterea, tunc singulare esset compositum ex natura determinata et determinante, et tunc sequerentur tria inconvenientia. *Primum,* quod singulare esset per se intelligibile, quod est contra Philosophum *1. Phys.* — *Secundum,* quod de singulare esset scientia per se, et demonstratio, quod est contra Philosophum 7. *Metaph.* — *Tertium,* quod singulare esset per se definibile, quod est contra Philosophum 7. *Metaph.* — Omnia ista inconve-

nientia probantur per hoc, quia istud determinans se haberet ad naturam determinatam sicut differentia ad genus; sed quia differentia dicit aliam rem a genere, et determinat genus, et constituit speciem, ideo species est per se definibilis, demonstrabilis et scibilis; ergo.

In contrarium: omne inferius includit per se aliquid quod non includitur per se in intellectu superioris; sed individuum est inferius ad speciem; ergo includit aliquam entitatem quæ non includitur in specie sive in natura. Sed illud videtur esse principium individuationis; ergo.

RESPONSIO: hic sunt quinque Articuli. *Primo*, si natura seipsa est individua. *Secundo*, si est individua per negationem. *Tertio*, si est individua per quantitatem. *Quarto*, si est individua per materiam. *Quinto*, si est individua per entitatem propriam quæ dicitur gradus intrinsecus naturæ.

Quantum ad primum Articulum, est *opinio Aureoli et multorum*, quod natura seipsa est individua sicut seipsa est natura. Quod probatur quadrupliciter.

Primo sic: ita se habet communitas et singularitas ad naturam, sicut esse in intellectu et esse verum extra animam. Sed quod res habeat verum esse extra animam est ex se, quod autem habeat esse in intellectu est causa ipse intellectus; ergo communitas in natura erit ab intellectu, et singularitas ab ipsamet natura formari.

Secundo sic: eadem sunt principia unitatis et

individuationis; sed natura seipsa est una; ergo seipsa est individua.

Tertio sic: 7. *Metaph.* substantia uniuscujusque rei est propria illius cujus est et non inest alteri; sed omne tale est ex se individuum; ergo.

Quarto sic: unitas numeralis est unitas realis; sed natura seipsa est una unitate reali; ergo.

Contra illam opinionem arguo. *Primo* sic: Objectum inquantum objectum est naturaliter prius ipso actu; sed in illo priori objectúm est per se singulare, per te; ergo intellectus intelligens aliquod objectum sub ratione universalis intelligit sub ratione opposita suæ propriæ rationis, quod est falsum.

Secundo sic: cui competit unum oppositorum, ei de se repugnat alterum; sed naturæ de se competit unitas naturalis, per te; ergo ei ex se multitudo numeralis repugnat, quod est falsum.

Tertio arguit sic Scotus: cujus unitas realis minor est unitate numerali, illud non est de se unum unitate numerali; sed unitas realis in hoc individuo est minor unitate numerali; ergo. Probatio *minoris*: si unitas realis est alia ab unitate numerali, constat statim quod est minor. Probatur autem quod unitas realis est alia ab unitate numerali a Scoto multipliciter. — *Primo* per Philosophum 10. *Metaph.* ubi dicit quod in omni genere est unum primum quod est mensura omnium quæ sunt illius generis; sed illa unitas est realis non numeralis. Probatio *minoris*: quia in individuis ejusdem speciei non est hoc prius et illud posterius; sed mensurans est prius mensurato; ergo. — *Secundo* sic: Philosophus 7.

Phys. dicit quod in specie fit comparatio, in genere autem non. Et ratio est ibidem per eum, quia species dicit naturam unam, genus autem non. Et intendit ibi Philosophus quod species sit una unitate reali non numerali. — *Tertio* sic: Philosophus *5. Metaph.* dicit quod idem simile et æquale fundatur super unum; sed illa unitas est realis non numeralis; ergo: Probatio *minoris*, quia nihil unum unitate numerali est simile vel æquale sibi ipsi. — *Quarto* sic: unius oppositionis realis sunt duo extrema opposita realia; sed contrarietas est oppositio realis; ergo utrunque extremum est unum unitate reali et non unitate numerali, quia tunc præcise hoc album esset contrarium huic nigro, quod est inconveniens. — *Quinto* sic: unius actionis sensus est unum objectum secundum unitatem realem non numeralem, et ergo alia est unitas realis quam numeralis. *Consequentia* patet. Probatio *antecedentis*, quia potentia cognoscens hoc objectum hac unitate unum, cognoscit ipsum distinctum a quolibet, quod non est hac unitate unum; sed sensus cognoscit objectum inquantum est distinctum a quolibet quod non est unum illa unitate numerali; ergo. — *Ultimo* sic: si omnis unitas realis est numeralis, ergo omnis diversitas realis est numeralis; sed hoc est falsum; ergo et illud. Probatio *falsitatis*, quia omnis diversitas numeralis, ut sic, est æqualis, et sic omnia essent æqualiter distincta; et sic intellectus non posset plus abstrahere a sorte et Platone, quam a sorte et natura. *Consequentia* probatur, quia unum et multa sunt opposita *16. Metaph.*; sed quo-

ties dicitur unum oppositorum toties dicitur et reliquum *ex 1. Topic.* Ista omnia probantur per Avicennam *5. Metaph.* ubi dicit sic: si quis interrogat nos de equinitate quid sit, respondebimus quod ipsa est equinitas tantum, nec plures, nec una, nec universalis, nec particularis. Et infra clarius dicit sic: ponemus de humanitate duas considerationes: primam de ipsa secundum quod est ipsa; unde si quis interrogaret nos an humanitas quæ est in Platone ex hoc quod est humanitas, sit alia ab ea quæ est in sorte, dicemus quod non, nec oportebit consentire ei ut dico; ergo hæc et illa sunt unum numero.

Ad argumenta alterius opinionis. *Ad primum,* dico quod *major* est falsa, quia non ita se habet communitas naturæ extra intellectum et unitas in re, nam unitas realis communis est aliquid extra intellectum, esse vero in anima non est nisi comparatione intellectus. — *Nota* quod universale duo includit. *Primum* est quod substratum universalis non sit hoc vel illud, sed quasi commune et indifferens ad utrunque, et hoc est quasi materiale. *Secundum,* actualis relatio quam habet ad omnia de quibus dicitur, et hæc est completiva et formalis ratio universalis. Primum habet a natura; secundum habet per actum intellectus. Licet ergo natura specifica habeat primam conditionem universalis, non tamen habet secundam quæ est completiva et formalis per actum intellectus, et hoc est quod dicit Commentator, quod intellectus causat universalitatem in rebus.

Ad secundum dico ad *minorem* quod natura seipsa est una unitate reali non unitate numerali.

Ad tertium dico quod ibi arguit Philosophus contra ideam Platonis. Et tunc dico quod si accipitur pro substantia prima ex quo est individua non inest alteri, sed est propria ejus cujus est per gradum determinantem.

Ad quartum dico quod *major* est falsa sicut patet per sex rationes quæ sunt factæ contra istam opinionem, quæ est Scoti.

Quantum ad secundum Articulum est opinio Henrici *Quodlib. 5. q. 8.* quod individuum est individuum per aliquod negativum, scilicet per rationem unius. Unitas enim non dicit nisi privationem, quia si diceret rationem positivam, aut diceret *eandem rationem* quam dicit ens, et sic esset nugatio dicendo ens unum; aut *aliam,* et tunc esset entitas addita entitati in quolibet, quod est inconveniens.

Contra istam opinionem arguitur *primo* sic: natura est individua per illud quod sibi formaliter repugnat dividi in plures partes subjectivas; sed illud non est negatio; ergo natura non est individua per negationem. Probatio *minoris*: nulla imperfectio repugnat alicui formæ nisi propter aliquam perfectionem quæ est aliquid positivum; sed dividi est quædam imperfectio, et ideo non potest competere naturæ divinæ; ergo. — *Confirmatur,* quia quantumcunque negatio tollat potentiam proximam ad agere vel pati, non tamen ponit formalem repu-

gnantiam illius entis. *Exemplum*: si substantia intelligitur non quanta, non est divisibilis potentia propinqua; non tamen sibi repugnat dividi, quia tunc repugnaret sibi accipere quantitatem.

Secundo, nihil per negationem constituitur formaliter in entitate perfectiori, quam sit entitas præsupposita negationi; sed prima substantia est maxime substantia et perfectissima *ex Prædicam.*; ergo prima substantia, sicut est individuum, non constituitur in esse per negationem, quæ præsupponit substantiam secundam.

Tertio sic: individuum est individuum per illud quo distinguitur formaliter et principiative ab alio individuo; sed una negatio, ut sic, non distinguitur ab alia; ergo.

Quarto sic: prima substantia per se generatur, et per se operatur, ex 7. *Metaph.;* sed illa non competit alicui per negationem; ergo.

Quinto et ultimo sic, quia assumptum videtur esse falsum, videlicet, quod *unum* sit privatio, cum sit passio adæquata entis positivi, *ex* 4. *Metaph.* Et per hoc potest patere ad rationem opinionis. Aliter tamen potest dici quod non videtur ratio quin individuum habeat causam positivam per quam insit ei illa duplex negatio; nam unitas specifica pari ratione significaret duplicem negationem, et tamen nullus negat entitatem positivam esse rationem entitatis specificæ a qua sumitur ratio differentiæ specificæ.

Quantum ad tertium Articulum, est

opinio Ægidii quod individuum est individuum per quantitatem, quod probatur

Primo sic: quando aliquid competit alicui primo et per se, cuicunque alteri competit, competit ei per rationem illius; sed dividi in plures partes competit primo et per se quantitati *ex 5. Metaph.*; ergo cuicunque competit, hoc est per rationem quantitatis. Sed natura specifica dividitur penes individuum; ergo erit per quantitatem.

Secundo sic: iste ignis non differt ab alio igne, nisi quia forma differt a forma; sed forma non differt a forma nisi quia recipitur ab alia et alia parte materiæ. Sed ista alietas est per quantitatem; ergo iste ignis distinguitur ab isto per quantitatem.

Tertio sic: generans generat aliud propter distinctionem materiæ; sed materia generati naturaliter præsupponit quantum, alias agens naturaliter ageret in non quantum; non autem naturaliter præsupponeret quantitatem nisi esset per se distinctiva; ergo.

Contra istam opinionem arguitur quatuor viis.

Primo ex *identitate rationis numeralis,* et hoc dupliciter. *Primo* sic: impossibile est individuum formaliter esse individuum per id quod ablato remanet idem individuum numero. Sed ablata quantitate potest individuum manere numero; ergo. Probatio *minoris,* quia non est contradictio, vel non est impossibile quod Deus substantiam illam quantam quantitate conservet eam et informet alia quantitate, nec propter hoc substantia illa mutabitur mutatione substantiali, quia non est mutatio nisi a quantitate in quan-

titatem. *Si dicas,* argumentum non valet, quia assumit miraculum; *contra:* miraculum non est respectu contradictoriorum, quia ad contradictoria nulla est potentia *ex 6. Ethic.* Sed contradictio est quod manente eadem substantia sit hæc per illud et non per illud. Ergo. — *Secundo* sic: manente eo quo aliquid est formaliter tale, impossibile est ipsum non esse tale; sed panis est hic panis per quantitatem per te; ergo manente eadem quantitate, impossibile est ipsum non esse hunc panem, et sic tollitur transsubstantiatio panis in Corpus Christi, ubi manet eadem quantitas, et tamen non idem panis.

Secunda via contra illam opinionem sumitur ex *ordine substantiæ et accidentis.* Ex qua via arguitur *primo* sic: substantia secundum totam suam coordinationem est prior omni accidente natura, tempore et definitione *ex* 7. *Metaph.;* ergo est prior quantitate, et sic non individuatur per eam. *Respondetur* quod licet substantia sit quantitate prior in essendo, non tamen in individuando. *Contra:* eodem modo substantia est prior omni accidente quo est subjectum omnium accidentium; sed non est subjectum omnium accidentium nisi inquantum hæc; ergo ut hæc præcedit simpliciter omne accidens. — *Secundo* sic: quod est prius alio duratione, potest esse sine illo; sed substantia est prior omni accidente duratione; *ex* 7. *Metaph.* ergo potest esse sine eo, et sic non individuatur per accidens sive per quantitatem.

Tertia via sumitur ex *coordinatione prædicamentali.* Ex qua arguitur sic: in quolibet ordine præ-

dicamentali sunt omnia pertinentia ad illam coordinationem circumscripto omni alio, quod non est aliquid illius coordinationis essentialiter; sed ad coordinationem prædicamentalem, sicut pertinet ad primum prædicatum de quo nihil prædicatur, ita pertinet ad infimum subjectum cui nihil subjicitur, *ex 1. Post.;* ergo singulare est in qualibet coordinatione circumscripta quacunque alia coordinatione. Probatio *majoris* patet, quia coordinationes prædicamentales sunt primo diversæ. — *Secundo* sic: in qualibet coordinatione circumscripto quocunque alio alterius coordinationis est ratio speciei; sed de ratione speciei est quod sit prædicabilis de pluribus numero differentibus per Porphyrium; patet igitur quod in qualibet coordinatione est per se individuum de quo species prædicatur. Et non valet fingere sicut fingit Ægidius, quia hoc est propter extensionem quantitatis quæ est modus derelictus in materia a quantitate et est idem realiter cum ipsa materia; hoc, inquam, non valet, quia impossibile est quod causatum a posteriori essentialiter sit idem realiter cum eo quod est prius essentialiter. Sed materia est prior essentialiter quantitate *ex. 7. Metaph.;* ergo impossibile est quod iste modus derelictus a quantitate in materia sit idem realiter materiæ. *Præterea,* quid est quantitatem derelinquere talem modum; aut enim est aliquid causare, aut nihil. Si *nihil,* tunc non est signatio per quantitatem, sicut tu fingis. Si autem est *aliquid* causare, quæro ad quod genus causæ reducitur; non enim videtur reduci nisi

ad genus causæ efficientis. Sed quantitas non est forma activa, ut communiter tenetur; ergo.

Quarta via sumitur proprie ex ratione *quantitatis*. Ex quo arguo sic: quantitas qua substantia individuatur, aut est quantitas terminata aut interminata. Non *terminata*, quia illa sequitur formam esse in materia et per consequens singularitatem substantiæ. Nec est *interminata*, quia ista manet eadem in generato et corrupto, et sic generatum et corruptum esset idem numero. *Si dicis* quod non sequitur, quia quantitas est causa singularis præsupposita unitate specifica; generatum autem et corruptum non sunt ejusdem speciei. *Contra*: ponatur quod ex aqua generetur ignis; secundo, quod ex igne generetur aqua, et in prima et in secunda aqua est identitas specifica, et remanet eadem quantitas interminata; ergo adhuc stat argumentum. — *Secundo* ex eadem via arguitur sic, quia sequitur ad eam error Averrois quod sit scilicet unus intellectus numero in omnibus. Probatio *consequentiæ*, quia individuatio et multiplicatio individuorum, per te, fit per quantitatem; sed intellectus non est quantus.

Rationes autem non concludunt. In primis non concludit *prima*, quia assumit *majorem* contra textum Philosophi. Ait enim sic, *5. Metaph. cap. de quanto*: quantum est quod est divisibile in ea quæ insunt. — *Secundo*, quia non potest stare cum dictis suis: arguo enim sic cum dictis suis: quod habet propriam extensionem, habet propriam divisionem; sed materia habet propriam extensionem aliam ab extensione quantitatis, per te; ergo habet

propriam divisionem. — *Tertio,* quia non est ad propositum, quia quantitativa divisio est ad partes integrales, nos autem loquimur de divisione speciei in partes subjectivas. — *Et si arguas* quod Porphyrius dicit quod species est atoma et indivisibilis, *dico* quod verum est de divisione penes diversitatem specificam, non autem de divisione speciei in diversitatem numeralem.

Ad secundum, cum dicitur ignis distinguitur ab igne, quia forma distinguitur a forma, *concedo.* Sed cum dictur: forma distinguitur a forma per materiam, dico quod falsum est, et contra Philosophum *2. Phys.,* contra Commentatorem *1.* et *2. de Anima,* et contra Avicennam *2. Metaph. c. ult.* sicut declarabitur in sequenti Articulo.

Ad tertium, concedo quod generans generat de materia quanta, ut est in corrupto non in genito.

Quantum ad quartum Articulum est *opinio Thomæ,* quod individuatio sive multiplicatio individuorum fiat per materiam, quod probatur multis auctoritatibus Philosophi. Ait enim *5. Metaph.:* unum numero sunt quorum materia est una. Item *7. Metaph.* dicit: generans generat aliud propter materiam: Tullius enim et sortes diversa sunt propter materiam. Item *12. Metaph.* dicit quod non possunt esse plures cœli, quia quæcunque sunt multa numero habent materiam. Item 1. *cœli et mundi,* cum dico hoc cœlum, dico formam in materiam.

Contra istam opinionem arguo *primo* per Com-

mentatorem 1. *de Anima*, dicit enim sic: quod membra cervi non differunt a membris leonis, nisi quia anima differt ab anima.

Item, 2. de Anim. improbat illam opinionem ex proposito in *2.* et *3. commento,* et est ratio sua illa: individuum non est individuum nisi quia est in actu; sed individuum non est in actu nisi per formam; ergo.

Præterea, istam opinionem improbat Avicenna *2. Metaph. cap. ult.,* et adducit tres rationes. *Prima:* materia non est materia nisi quia ei inest virtus receptionis et adaptationis; sed adaptatum inquantum adaptatum non est causa essendi illud ad quod est adaptatum. *Secunda ratio* talis est: inconveniens est quod essentia quæ est in potentia sit causativa rei quæ est in effectu; sed essentia materiæ est in potentia; ergo. — *Tertia ratio* est: illud in quo nulla est diversitas et distinctio non potest esse causa diversitatis et distinctionis; in materia nulla est distinctio vel diversitas; ergo.

Præterea, arguit Scotus contra illam opinionem sic: materia est eadem in generato et corrupto; ergo habet eandem singularitatem in generato et corrupto, et sic generatum et corruptum erit idem numero.

Quid autem sit dicendum ad auctoritates Philosophi quæ videntur esse pro illa opinione, patebit in *seq. Art.*

Quantum ad quintum Articulum est opinio Scoti quam teneo, circa quam ponam unam

Conclusionem, *secundo* declarationem, *tertio* objectorum remotionem.

Conclusio est ista quod substantia materialis est individua per entitatem positivam determinantem naturam ad sui singularitatem, et potest dici gradus intrinsecus naturæ. Ista Conclusio probatur sic: sicut unitas in communi consequitur per se aliquam entitatem, sic unitas individualis consequitur per se entitatem; sed non consequitur per se entitatem naturæ, quia naturæ est propria unitas realis *ex. 1. Art.;* ergo consequitur aliquam entitatem determinantem illam et ista faciet per se unum cum entitate naturæ. *Secundo* sic: omnis differentia differentium reducitur ad aliqua primo diversa; sed individua proprie differunt; ergo eorum differentia reducitur ad aliqua primo diversa. Sed ista primo diversa non sunt natura in illo et in isto, quia non in eodem conveniunt aliqua et differunt; ergo oportet ut sit aliquid aliud. Sed non possunt esse negationem ex *2. Art.;* nec quantitas sive accidentia *ex 3.*, nec materia *ex 4. articulis;* ergo erunt aliquæ entitates positivæ per se determinantes naturam, quod est propositum. *Tertio* sic: sicut se habet natura generis ad differentiam specificam, sic quidditas ad differentiam individualem; sed natura generis contrahitur per differentiam specificam; ergo.

Secundo oportet istam opinionem declarare maxime quæ sit ista entitas a qua sit unitas individualis. Et est sciendum quod sicut differentia specifica potest comparari vel ad illud quod est infra se, vel ad illud quod est supra se, vel ad illud quod

est juxta se. Eodem modo et differentia individualis recipit illam triplicem comparationem, et est tunc inter differentiam specificam et individualem convenientia et differentia; nam si differentia specifica comparetur ad illud quod est infra se, tunc, sicut entitati illius differentiæ specificæ repugnat dividi essentialiter in plura specie, et per hoc repugnat toti cujus ista entitas est per se pars; ita etiam differentiæ individuali repugnat dividi in partes subjectivas et per ipsum repugnat talis divisio toti cujus ista entitas est pars. Differentia autem est in hoc, quia ista differentia individualis excludit omnem divisionem naturæ tam numeralem quam specificam; differentia autem specifica quamvis excludat divisionem specificam, non tamen divisionem naturæ in partes subjectivas. Si autem comparentur differentia specifica et individualis ad illud quod habent supra se, est convenientia et differentia. Convenientia, quia sicut realitas a qua sumitur differentia specifica est actualis respectu realitatis a qua sumitur genus et determinat eam; sic differentia individualis est actualis respectu realitatis specificæ et determinat eam. Sed est dissimile, primo quia differentia specifica aliquando sumitur a parte essentiali, aliquando vero ab ultima realitate formæ; differentia vero individualis semper sumitur ab ultima realitate formæ quæ dicit conceptum simpliciter simplicem; est autem alia differentia, quia differentia specifica est quædam entitas quidditativa, et constituit compositum in esse quidditativo, differentia vero individualis est primo diversa ab omni entitate quidditativa, et quia a Philoso-

pho forma frequenter vocatur quidditas, et ideo apud eum gradus sive differentia individualis non vocatur forma, sed materiale, et proprie vocatur ab eo materia. Et per illud patet ad auctoritates Philosophi quæ erant in præcedenti opinione; vocat enim materiam gradum individualem. Si vero comparentur ad illud quod habent juxta se, dico quod sicut differentia specifica sumpta ab ultima realitate est primo diversa ab omni alio, ita prima differentia individualis est primo diversa ab omni alia.

Tunc oportet removere tertio quatuor objectiones quarum *prima* est ista: quod si est aliqua unitas realis minor unitate numerali, ut tu supponis in prima ratione, aut est alicujus in eodem numeraliter, aut in aliquo alio; non in eodem numero quia quidquid est in eodem numero, est unum numero; non in duobus, quia in eis nihil est unum numero.

Secunda est ista: differentiæ individuales sunt alterius rationis cum sint seipsis primo diversæ; ergo et constituta erunt alterius rationis quod est inconveniens. Probatio *consequentiæ*, quia non est major distinctio in principiis quam in principiatis.

Tertia est ista: ab ista differentia potest abstrahi ratio entis, et tunc quæritur quomodo individuatur, quia aut a seipsa, et pari ratione fuit standum in prima: aut ab alia: quæram de illa sicut de priori in infinitum.

Quarta est ista, quia quæritur de isto gradu vel differentia individuali si sit materia vel forma, vel compositum; quodcunque detur, sequitur incon-

veniens. Quia si iste gradus sit materia, erunt duæ materiæ, si forma, erunt plures formæ, si compositum, erunt plura composita; hæc omnia erunt absurda; ergo nullum istorum est, sic nihil est.

Ad primum concedo quod unitas realis non est alicujus entitatis in duobus individuis, sed in uno. — Et cum objicitur, quidquid est in eodem individuo numero, est idem numero, *respondeo* tripliciter: *Primo* per interemptionem sicut patet per Avicennam *5. Metaph. c. 9. Secundo* per instantiam a simili sic: quidquid est in una specie est unum specie; sed color in albedine est unum specie; ergo non habet aliam unitatem minorem unitate specifica, non sequitur. *Tertio* sic: sicut corpus dicitur animatum denominative, homo enim dicitur animatus primo et per se, sic ergo potest dici unum unitate numerali primo et per se secundario et denominative. *Primo modo* est differentia contrahens per se, *secundo modo* natura potentionalis contracta.

Ad secundum nego *consequentiam,* quod patet in simili de differentiis specificis quæ sunt alterius rationis, et tamen species constitutæ non sunt alterius rationis in genere. *Tu probas* quod non est major distinctio in principiis quam in principiatis; *dicitur* quod aliqua esse æqualiter distincta potest intelligi dupliciter, vel quia æqualiter incompossibilia, vel quia æqualiter in nullo conveniunt. Primo modo conceditur propositio, sed non est ad propositum; secundo modo negatur, sicut patet per instantiam adjectam de differentiis specificis.

Ad tertium dico quod sicut ab ultimis differentiis non potest abstrahi ratio entis distincta *in quid* de eis dicta, sed *denominative,* ut patet *in 3. dist. 1.*, ita etiam nec ab istis.

Ad ultimum dico quod sicut omnis entitas quidditativa est prior hac vel ista entitate et indifferens ad eas; ita materia vel forma vel compositum eo modo quo dicunt quidditates sunt priora illa differentia quæ est ultima eorum realitas. Et sic concedo quod ista differentia nec est materia, nec forma, nec compositum, sed ultima realitas et actualitas materiæ, formæ et compositi. Et per hoc patet ad *primum argumentum principale.*

Ad secundum concedo primum consequens, quia non est mihi inconveniens. Concedo etiam quod singulare est per se intelligibile, sed si non intelligitur, hoc est ex defectu intellectus nostri, et sic intelligitur Philosophus *1. Phys.* Secundum et tertium consequens nego. — *Ad probationem,* dico quod non valet, quia similitudo est falsa, quia differentia specifica, ut constituit speciem, dicit quidditatem respectu cujus est scientia et definitio, differentia vero individualis est primo diversa ab omni entitate quidditativa, quia intelligendo quamcunque entitatem quidditativam et limitatam non habetur in ejus intellectu unde ipsa sit hæc.

QUÆSTIO III.

Consequenter ad istam quæstionem quæritur :

Utrum in una specie angelica sint vel esse possint plures Angeli solo numero differentes.

Et videtur quod non, quia in separatis a materia idem est quidditas et illud cujus est quidditas *ex 7. Metaph.;* sed angeli sunt separati a materia: ergo in eis est idem quidditas et illud cujus est quidditas. Sed omnis differentia secundum quidditatem est specifica; ergo angeli differunt specie.

2. Præterea, differentia formalis est specifica; sed omnes angeli differunt formaliter; ergo. Probatio *majoris,* tum quia formæ sunt sicut numeri *ex 7. Metaph.;* et unus numerus differt specifice ab alio; tum quia *10. Metaph.* dicitur quod masculus et fœmina non differunt specie, quia differunt materia et differentia materialis non est specifica.

3. Præterea, omnis forma separata a materia habet in se totam perfectionem suæ speciei; sed angelus est hujusmodi; ergo habet in se totam perfectionem suæ speciei, et sic non sunt plures in eadem specie.

4. Præterea, multitudo individuorum sub eadem specie est propter salvationem speciei cujus individua corrumpuntur *ex. 2. de Anima,* unde in corporibus cœlestibus quia non est corruptio in eis, est tantum unum in una specie sicut unus sol. Sed species angelica non habet individua quæ corrumpantur; ergo est tantum unus angelus in una specie.

Contra. Angelus et anima sunt natura pares;

sed plures animæ sunt in eadem specie, secundum Augustinum *Lib. 3. de lib. arbitrio;* ergo et plures angeli.

RESPONSIO; hic sunt tres Articuli secundum tres opiniones quarum duæ sunt extremæ et tertia media.

Prima est opinio antiqua quam recitat Varro, quod omnes angeli sunt ejusdem speciei, quod probatur

Primo sic: ruina angelica est reparanda per homines; sed omnes homines sunt ejusdem speciei; ergo.

Secundo sic: sicut se habet accidens naturale ad potentiam naturalem, sic accidens supernaturale ad potentiam supernaturalem; sed omne accidens naturale ejusdem rationis arguit vel requirit potentiam naturalem ejusdem rationis; ergo accidens supernaturale ejusdem rationis requirit potentiam supernaturalem ejusdem rationis. Sed accidentia supernaturalia, puta gratia et gloria, sunt ejusdem rationis in omnibus angelis; ergo et potentiæ sunt ejusdem rationis et per consequens essentiæ.

Alia est opinio Thomæ, part. 1. q. 50. a. 4. quod non sunt plures angeli in eadem specie nec esse possunt, sed unusquisque facit suam speciem, quod probatur sic: multiplicatio individuorum sub eadem specie fit per materiam *ex 5. Metaph.*; sed in angelis non est materia; ergo. — Eandem conclusionem tenet Ægidius et probat eam sic: multiplicatio individuorum fit per quantitatem; sed in an-

gelis non est quantitas; ergo. = Confirmatur illa conclusio per rationem Richard. *4. de Trin.* sic: positis extremis oportet ponere medium; sed sunt plures personæ in una natura sicut in Trinitate, et plures naturæ in una persona vel supposito sicut in homine; ergo est dare medium in quo est una persona in una natura, et hoc est angelus. Sed omne tale per se distinguitur ab omni alio; ergo unusquisque angelus per se distinguitur specie ab omni alio.

Sed hæc opinio continet aliqua falsa, ut patebit in tertia opinione, nec rationes concludunt. *Prima* non, quia accipit *minorem* dubiam multis qui ponunt in angelis materiam. *Major* etiam simpliciter est falsa, ut probatum est in *Quæst. præc. art. 4.* — Similiter *secunda ratio* non concludit, quia habet *majorem* falsam, ut patet *ex 3. art. præced. Quæst.* — Ad *rationem* Richard. solvit Varro quia Richardus non plus intendit concludere nisi quod angelus sit tantum una natura, ita quod quilibet angelus habeat tantum unam naturam; sed ex hoc non sequitur propositum, scilicet distinctio specifica, sicut patebit solvendo. — *Ad tertium principale* potest aliter dici et melius quod tale medium non est naturale, sed dependet a causa causante voluntarie quæ potest facere unum et reliquum, et ponere medium et non ponere, sicut statim postea dicetur.

Dico ergo secundum tertiam opinionem mediando quod quæstio potest esse de *possibili* vel de *facto.* Si sit quæstio de *possibili,* concedo partem affirmativam, scilicet quod possunt esse plures an-

geli in eadem specie, tum propter articulum excommunicatum qui dicit, formam non multiplicari sine materia, error est; tum quia nullam contradictionem implicat, nec a parte causæ cum sit potentiæ infinitæ, nec a parte effectus cum nulla quidditas sit sua singularitas, *ex 1. Art. præc. Quæst.* Omne autem tale, qua ratione potest esse in uno, pari ratione potest esse in aliis pluribus, secundum viam Avicennæ *1. Metaph. c. 5.;* unde est mihi ista regula quod cum loquor de potentia Dei, quamvis non credam deficere, tamen si deficio citius volo deficere in plus quam in minus ei attribuendo. — Si vero quæstio sit de *facto,* tunc distinguo, quia aut quærit sententiam *affirmativam* vel *probabilem*. Si *primo modo,* fateor nescire, tum quia sic ponit Magister in *ista Dist. circa medium 2. cap.;* tum quia ipsarum intelligentiarum causa, idest voluntas divina est mihi incognita, et esse angelorum incognitum, quia nulla substantia movet ad sui cognitionem pro statu isto quia tunc possemus naturaliter cognoscere absentiam panis in Eucharistia, quod est falsum. Si autem quæras de quæstione *probabiliter* loquendo, dico quod plures angeli sunt in eadem specie, quod probatur

Primo sic: omnis quidditas quantum est de se est communicabilis; sed nulla quidditas est communicabilis identitate numerali nisi sit infinita; ergo quælibet quidditas alia est communicabilis cum distinctione numerali, quod est propositum.

Secundo sic: quælibet quidditas creaturæ potest intelligi sub ratione universalis; sed si ipsa esset de se hoc, contradictio esset ipsam intelligere sub

tali ratione; ergo non est de se hæc, et per consequens est multiplicabilis in plurima individua.

Tertio sic: animæ intellectivæ distinguuntur numero in eadem specie, alias sequitur error Averrois de unitate intellectus; sed quidquid concluderet istam impossibilitatem ex parte angelorum concluderet etiam ex parte animarum; ergo. — *Si dicas* quod non valet quia animæ habent inclinationem ad corpus, et per hoc distinguuntur; *contra:* inclinatio non est entitas absoluta sed relativa; ergo non est ratio essendi hanc animam, sed supponit eam sicut absolutum præsupponitur relationi.

Quarto sic: Commentator *1. cæli et mundi* qui ponit mundum factum ad exemplar creatoris, qua ratione ponit unum, eadem ratione ponit plures; sed quilibet theologus ponit angelum factum secundum exemplar creatoris; ergo.

Confirmatur Conclusio, quia secundum aliquos alterius opinionis inconveniens est unam totam speciem esse damnatam; tunc autem multæ species essent simpliciter damnatæ.

Ad rationes primæ opinionis. *Ad primum,* dico quod illa assumptio non est per naturam, sed per gratiam et merita, et ideo non oportet quod sit ista proportio.

Ad secundum dico quod duplex est potentia, una *transmutativa,* alia *subjectiva.* Argumentum bene currit de potentia transmutativa, non autem de potentia subjectiva; eadem enim superficies est in potentia receptiva ad albedinem et nigredinem.

AD PRIMUM PRINCIPALE potest negari *minor* primi syllogismi, ex prima Quæst. hujus Distinct. -- Aliter potest dici quod *minor* est falsa de quidditate potentionali non concurrente altera differentia specifica, quamvis sit vera de quidditate quæ est necesse esse, et illo modo intelligunt philosophi.

Ad secundum dico quod differentia formalis potest accipi vel pro differentia informa, vel pro differentia formarum. Si primo modo, *major* est vera, *minor* falsa; si secundo modo, *minor* vera, major falsa. — *Ad probationem* dico quod illa comparatio vadit sub primo modo pro differentia informa. *Ad secundam probationem* dico quod est *fallacia consequentis;* vult enim Philosophus quod differentia formalis non est specifica. Sed ex hoc non sequitur quod differentia non specifica est non formalis.

Ad tertium principale potest primo negari *minor*. Aliter potest dici ad *majorem* quod ipsa est falsa et petit principium, nisi per materiam intelligatur entitas individualis, et tunc non est contra me.

Ad ultimum dico quod illa non est totalis causa, sed aliqualis. Sed cum adducis exemplum de corporibus cœlestibus, dico quod argumentum secundum theologos esset ad propositum, quia stante illo sole et isto mundo, Deus posset producere alium mundum, ut patuit supra *Artic. 4. in principio 2. Quæst.*

QUÆSTIO IV.

Sequitur videre de Angelorum cognitione, circa quam quæruntur tria. Primo:

Utrum Angelus cognoscat se per suam essentiam.

Videtur quod non, quia si intelligeret se per suam essentiam hoc non esset propter aliud nisi quia intelligens, et intellectum sunt simul; sed hoc non juvat, quia in anima sunt ista duo, et anima non intelligit se per suam essentiam ut patet per Philosophum *3. de Anima.* Anima, inquit, intelligit se sicut et alia, alia autem intelligit per speciem.

2. Præterea, essentia angeli est singularis; sed singulare per se non est ratio intelligendi; ergo.

3. Præterea, ita præsens est intellectui angelico actus intelligendi sicut essentia; sed actum intelligendi non intelligit per essentiam; ergo nec essentiam suam. Probatio *minoris,* quia aut intelligit actum suum quando est, aut quando non est. Si quando non est, habetur propositum. Si quando est tunc duo actus essent simul in eadem potentia, quod est falsum; ergo.

4. Præterea, receptivum oportet denudari a natura recepti, et sic potentia cognitiva debet denudari ab eo quod est ratio cognoscendi. Sed angelus in quantum cognitivus non denudatur ab essentia sua; ergo essentia sua non est ratio cognoscendi, et intelligendi seipsum.

Contra, quanto forma est actualior tanto est

activior. Sed essentia angeli est actualissima. Ergo maxime activa, et sic est ratio cognoscendi seipsam. — Præterea, angelus est medium inter Deum et animam: sed Deus intelligit se per essentiam suam et alia, anima vero intelligit se et alia per speciem; ergo angelus, qui est medium, intelligit alia a se per speciem et per essentiam.

RESPONSIO: hic sunt duo videnda. *Primo,* quæ sit causa intellectionis; *secundo,* propositum.

Quantum ad primum sunt diversæ opiniones: una quæ imponitur beato Augustino, scilicet quod totalis causa intellectionis est anima, non objectum, quod probatur.

Primo sic: agens est præstantius patiente; sed corpus non est præstantius spiritu; ergo corpus non potest agere in spiritum, et per consequens objectum non poterit causare intellectionem in anima.

Secundo sic: operatio vitalis debet esse effective a principio vitali. Sed accidit objecto, quod juvat. Ergo non potest esse causa intellectionis quæ est operatio vitalis.

Tertio sic: forma quanto est perfectior tanto est actualior; sed anima est actualissima; ergo maxime activa; ergo seipsa poterit in suam actionem, cum hoc poterint formæ imperfectiores sicut formæ elementorum.

Quarto sic: actio proprie dicta manet in agente *ex 1. Phys.* et *9. Metaph.*; sed intellectio manet in intellectu; ergo est ab intellectu effective.

Quinto sic: actio proprie dicta denominat agens: sed intelligere denominat hominem secundum partem intellectivam; ergo.

Contra illam opinionem arguitur per eundem Augustinum *9. de Trin. cap. ult.* Omnis inquit res, quam cognoscimus congenerat in nobis suam notitiam. Ab utroque enim paritur notitia, scilicet a cognoscente et a cognito.

Respondet glosando Augustinum quod ipse intelligit terminative non effective.

Contra quod se habet in ratione parentis non habet se terminative, sed objectum habet se in ratione parentis, quia ab utroque paritur notitia; ergo. — Præterea *2. de Trin.* Ex visibili, et vidente gignitur visio. — Præterea arguitur sic ratione: tantum sunt quatuor genera causarum per se, ex quibus forma habet esse per productionem, et finis sequitur productionem rei; ergo quando duæ causæ priores, puta materia et efficiens sunt perfectæ et approximatæ et non impeditæ potest sequi effectus; ergo si anima est causa totalis actualis notitiæ genitæ, et ipsa materia est disposita, sequitur quod semper erit actualis intellectio, quod est inconveniens.

Alia est opinio Gothfredi, quod intellectus non habet activitatem respectu intellectionis, quod probatur sic: movens et motum debent esse distincta subjecto, quod ergo est in potentia ad recipiendum intellectionem non est causa activa intellectionis, quia alius idem esset in potentia, et in actu. Sed

intellectus recipit intellectionem; ergo non est causa activa intellectionis; ergo.

Secundo sic: materia et efficiens non coincidunt in idem, *ex 2. Phys. et 5. Phys.* Sed intellectus est quasi causa materialis et receptiva intellectionis; ergo non est efficiens.

Tertio sic: relationes oppositæ non sunt compossibiles in eodem; sed relationes moventis et moti sunt oppositæ; ergo non sunt compossibiles in intellectu; sed intellectus movetur ab objecto; ergo non movebit se causando intellectionem, quid ergo effective causabit intellectionem?

Respondet quod idem objectum secundum rem efficit intellectionem, et volitionem in quantum relucet in phantasmate. Qualiter autem phantasma sit possibile movere intellectum possibilem cum sit in eadem essentia animæ, et non distinguitur subjecto. Dicunt quod anima potest considerari dupliciter: vel secundum essentiam, et sic non est principium alicujus operationis; vel secundum potentias, et tunc aliqua potentia est, quæ determinat sibi aliquam partem corporis; aliqua vero non determinat sibi aliquam partem corporis; primo modo est phantasma, secundo modo intellectus, quia phantasma determinat sibi partem corporis, intellectus vero non, ideo comparatur ad ipsum ac si distingueretur ab ipso subjecto, et potest ipsum movere.

Contra istam opinionem arguitur *primo* sic: effectus æquivocus non excedit causam in perfectione; sed intellectio est nobilior phantasmate; ergo.

Secundo sic: actus discursivus, et comparativus

non dicit esse a causa non discursiva, nec comparativa; sed intellectio est talis actus, phantasma autem non discurrit, nec syllogizat, nec comparat, nec format relationes rationis; ergo.

Tertio sic: tunc sequitur quod in angelo in quo non est phantasma non esset nova intellectio, quia movens et motum non essent distincta subjecto.

Quarto contra illam opinionem possunt adduci rationes fundamentales primæ opinionis.

Tertio est opinio Henrici qui dicit, quod duplex est intellectio, una simplex, et confusa, altera discursiva et distincta; respectu primæ, intellectus est passivus, respectu secundæ, intellectus est activus.

Contra, aut intellectus factus in actu secundum notitiam primam confusam est activus virtute sui respectu intellectionis secundæ, aut virtute notitiæ primæ confusæ. *Si primo modo* videtur inconveniens, quod intellectus de se possit esse activus respectu secundæ, et non respectu primæ, quia prima est perfectior secunda, et ejusdem rationis, cum sint ejusdem objecti. Si ergo potest esse causativus respectu primæ de se, multo magis respectu secundæ. *Si secundo modo*, contra: nullum imperfectius potest esse formalis ratio causandi actum perfectiorem; sed cognitio distincta est nobilior cognitione confusa: ergo.

Quarto est opinio Thomæ et Ægidii qui dicunt intellectum esse pure passivum, discordant autem isti. Quia Thomas dicit quod objectun determinat intellectum et est ratio gignendi intellectionem. Ægidius autem ponit illud speciem existentem in

intellectu, vel in sensu. Pro illa opinione arguitur per Commentatorem *3. de Anima*; Intellectus, inquit, se habet ad formas materiales universales sicut materia ad formas individuales. Et iterum dicit, quod sicut materia in genere entium ita intellectus noster in genere intelligibilium. Et Philosophus *3. de Anima* dicit, quod intellectus nihil est eorum, quæ sunt ante intelligere, et *8. Phys.* dicit quod intellectus ante habitum est in potentia essentiali. Ex quo concluditur intellectum esse pure passivum. Et *confirmatur* hæc ratio sic: agens indeterminatum non potest in actionem determinatam nisi per aliquod determinetur: sed intellectus de se est indeterminatus ad omnem intellectionem; ergo oportet ponere aliquod determinativum, quod est objectum vel species. — *Præterea* sicut factio est formaliter per formam, qua phantasma assimilatur facto; ita actio est per formam, qua agens assimilatur objecto. Sed illud est species; ergo.

Contra istam opinionem sunt eædem difficultates, quæ sunt positæ contra secundam, ideo est alia opinio Scoti quam teneo. Quia ad intellectum concurrunt duæ causæ partiales, integrantes unam totalem, scilicet intellectus, et objectum vel aliquid supplens vicem objecti. Quia autem concurrat intellectus patet per rationem contra opinionem secundam. Et etiam quia tunc non posset salvari imago Trinitatis in mente: quia nihil ipsius mentis haberet rationem parentis. Quia autem concurrat objectum patet: tum quia actus est similitudo objecti, tum quia actus distinguitur secundum

distinctionem objecti, tum quia non esset imperfectior intellectio perfectioris intelligibilis posito æquali conatu ex parte potentiæ, et sic non esset perfectior intellectio Dei quam muscæ, quod est contra Philosoph. *10. Ethic.* ponentem felicitatem in speculatione Dei; tum quia tunc esset infinita activitas in intellectu in quantum esset activus respectu omnium intelligibilium; quia ad unam intellectionem requiritur alia perfectio in causa, quæ sit respectu alterius intellectionis, et sic continet virtualiter perfectiones causarum propriarum, et ita habens infinitas causalitates respectu infinitarum intellectionum est infinitum.

Qualiter autem istæ duæ causæ concurrant, distinguo de pluribus causi concurrentibus ad eundem effectum, quia quædam concurrunt ex æquo sicut duo trahentes unum pondus, quædam vero non ex æquo sed secundum ordinem, et hoc dupliciter, vel sic quod inferior moveatur a superiore, et recipiat virtutem motivam a superiore sicut manus movet baculum cum quo movet lapidem. Quædam vero concurrunt secundum ordinem non quod superior moveat inferiorem, nec quod det ei virtutem agendi perfectiorem, sed superior de se habet perfectiorem virtutem agendi quam inferior, et inferior habet imperfectiorem; sicut forte est de patre et matre respectu prolis, et illo modo concurrunt illæ duæ causæ, quia neutra sine altera potest in effectum totalem. Et si quæras quæ sit principalior, dico quod intellectus, tum quia intellectus est illimitatus, objectum vero non; tum quia intel-

lectu agente ad intellectionem objectum coagit et non e converso, intelligimus enim quando volumus *ex 2. de Anima;* tum quia intellectus est actualior, et quanto est aliquid actualius, tanto activius.

Si vero objicias contra illa, *primo*: in causis essentialiter ordinatis neutra est perfectio alterius; sed species est perfectio intellectus, quia est ejus forma; ergo non concurrit cum eo ad intellectionem. *Secundo* sic: unius operationis oportet dare per se unum principium; sed intellectus et species sive objectum factum per accidens unum; ergo non sunt causæ intellectionis, quæ est una operatio per se. — *Ad primum* dico quod accidit speciei inquantum est altera causa partialis quæ perficiat intellectum, sicut si acuties cultelli poneretur in manu ad scindendum, accideret manui talis acuties. *Ad secundum* dico quod unius operationis est una per se causa in suo ordine, sicut etiam homo generat hominem, et sol, et illæ duæ causæ non faciunt unum nisi unitate ordinis, quælibet tamen in suo ordine causandi est una simpliciter.

Ad argumenta primæ opinionis istius primi Articuli, concedo quod corpus non potest agere in spiritum ut principalis causa.

Ad secundum, concedo quod operatio vitalis est a principio vitali ut a causa principali, sed cum illa concurrit objectum ut secundaria causa.

Ad tertium, dico quod potentia intellectiva ex imperfectione sua ordinatur ad habendum perfectionem et operationem circa totum ens, et quia non

est infinita, ideo non potest in se habere totum ens; ergo ex perfectione intellectus habet activitatem, sed tamen non omnimodam, ideo concurrit objectum; non sic autem est de aliis formis, quia earum operationes sunt limitatæ, et ex eorum operibus non potest argui infinitas.

Ad quartum et *ad quintum*, dico quod bene concludunt intellectum habere aliquam activitatem respectu intellectionis, quod concedo.

Ad argumenta secundæ opinionis. *Ad primum* nego *majorem*. Ad *probationem*, cum dicitur idem esset in actu et in potentia, dico quod aliquid esse in actu potest intelligi dupliciter, vel quod sit in actu *virtualiter* tale, vel quod sit in actu *formaliter* tale. Et eodem modo potest dici de potentia, unde actus et potentia uniformiter accepta non sunt compossibilia in eodem, sed quod aliquid sit in actu virtualiter tale et in potentia formaliter tale, hoc bene est possibile. Aliter potest dici ad *majorem* per Commentatorem *3. cœli et mundi*, quod quamvis ista *major* habeat probabilitatem in corporalibus, est tamen falsa in spiritualibus. Aliter potest dici quod est vera in causis univocis, est autem falsa in causis æquivocis. Et hæc solutio redit in idem cum primo. Et ista est intentio Philosophi *8. Phys. c. 8. necesse,* ubi dicit quod movens necesse est habere univocum, et hoc dicit ibidem Thomas in expositione; vide ibidem.

Ad secundum dico quod materia *ex qua* non coincidit in idem cum efficiente, sed materia *circa quam* potest coincidere.

Ad tertium dico quod relationes de secundo modo relativorum, quædam sunt causæ et causati, quæ sunt incompossibiles simpliciter; quædam sunt producentis et producti, et istæ sunt incompossibiles in eodem supposito, non autem in eadem natura, quando natura est illimitata simpliciter, sicut patet in Deo; quædam sunt relationes moventis et moti, et quia in illa relatione non est dependentia essentialis, ideo hujusmodi relationes non repugnant nec in eadem natura, nec in eodem supposito.

Tertia opinio non adducit argumenta ad quæ oporteat respondere.

Ad auctoritates quartæ opinionis, de similitudinibus Commentatoris, dico quod non sunt omnimode similes, sed aliquales. Est enim similitudo quantum ad receptionem, non autem quantum ad actionem.

Ad primam auctoritatem Aristotelis quæ facit magis dubium dicunt aliqui intellectum possibilem esse puram potentiam. — *Contra,* pura potentia non est receptiva accidentis; sed intellectus recipit species; ergo. Ideo dico quod intellectus est nihil eorum quæ sunt ante intelligere, idest non est intellectivus sui ante intellectionem alicujus phantasiabilis, quia nihil intelligimus sine phantasmate. — *Ad primam probationem* dico quod indeterminatio est duplex, quædam potentiæ activæ, quædam potentiæ passivæ. Primo modo est sol, secundo modo est materia; indeterminatum autem isto secundo modo oportet determinari per aliud, sed primo modo non, et talis determinatio competit intellectui.

Ad secundum dico quod similitudo objecti concurrit ut causa partialis.

Quantum ad secundum Articulum est una opinio Henrici *Dist. 5. q. 14.*, quod angelus non cognoscit se per suam essentiam, sed per habitum scientialem in quo præsentatur essentia sua, sicut et essentia aliorum. Sed quia illa opinio communiter non tenetur, et patebit magis in Quæst. seq., ideo hic prætermittatur.

Sed est una alia opinio quam recitat Varro, quod angelus intelligit se per suam essentiam, quod declaratur sic: quanto aliquid est magis absolutum a materia, tanto magis est intelligibile objective et active, quia immaterialitas est causa intellectionis per Avicennam *3. Metaph.;* sed angelus est maxime absolutus a materia; ergo est maxime intelligibilis objective, ita et active. Et tunc ultra: sicut est intelligibilis objective, ita et active; sed objective est intelligibilis per essentiam suam; ergo et active. — Et addit illa opinio quod cum angelus intelligit se per suam essentiam, intellectio non distinguitur ab essentia et potentia, quia actus recipit speciem ab objecto et a subjecto; tum quia medium non est minus idem alteri extremo quam extrema sunt eadem inter se. Intellectio autem mediat inter potentiam et essentiam intellectivam, quæ sunt idem. Ulterius ex illo dicto sequuntur duo, *unum* quod angelus semper intelligeret se, quia ex quo intellectio idem est cum essentia, et essentia semper manet; ergo et intellectio. *Secundum* quod sequitur

est quod angelus intelligeret plura ut plura; potest enim intelligere aliud a se, et cum hoc semper intelligit se.

Contra istam opinionem arguit ipse opinans dupliciter. *Primo* sic: quod est proprium Dei non competit creaturæ; sed intellectionem idem esse cum essentia est proprium Dei; ergo non competit creaturæ sive angelo. *Secundo,* adducitur inconveniens jam tactum, scilicet, quod angelus intelligeret plura ut plura.

Ad primum dicit quod proprium est Dei quod intellectio sui et aliorum sit idem cum essentia; hoc autem non competit angelo, quia intellectio angelorum non est idem cum essentia sua.

Ad secundum dicit quod non est inconveniens angelum intelligere plura, si talia habent connexionem inter se et ad eum.

Contra istam opinionem arguit Varro *primo* sic: nihil est quod seipsum gignat, per Augustinum *1. de Trin.;* sed intellectus angelicus gignit sui notitiam sive intellectionem; ergo ista intellectio non est idem cum ipso. — *Secundo* sic: Augustinus *9. de Trin.* dicit: quando anima amat se, alia res est amans alia amor; ergo similiter est ex parte intellectus angeli. — *Tertio* formatur ratio sic: cum angelus habuerit inordinatam dilectionem sui peccando, si iste actus est idem cum essentia sua, et essentia fuit immediate creata a Deo, sequitur quod fuisset creatus a Deo cum aliqua malitia, quod videtur absurdum, sicut patebit *4.* et *5. Dist.* — *Item,* si propter annexionem angelus posset intelligere plura,

cum omnia entia universi sint ad idem vel ad invicem connexa, *ex 7. Metaph.*, tunc posset angelus simul omnia intelligere et totum universum.

Ad primam rationem opinionis, cum dicitur quod actus accipit speciem ab objecto, nego secundum *identitatem*, concedo autem secundum *specificationem*, quia aliud et aliud objectum, et alio et alio modo specificat actum.

Ad aliud de medio potest dici uno modo quod intellectus non mediat, sed est sicut extremum quod causatur ab utroque. Aliter potest dici distinguendo de medio, quod est medium per *participationem* extremorum, sicut patet in coloribus, et de hoc verum est quod assumitur. Alio modo est medium per *abnegationem*, sicut est intellectio, et de tali medio est falsum.

Est ergo tertia opinio, concordans cum præcedenti in prima conclusione, quam teneo, quod angelus intelligit se per suam essentiam, ita quod essentia sua est ratio cognoscendi. — Istam conclusionem probat Scotus

Primo sic: omnis causa partialis quæ est in actu perfecto sibi proprio potest causare sibi correspondentem effectum, et quando est unita alteri causæ partiali potest cum ea perfecte causare; sed essentia angeli est de se in actu perfectò correspondente objecto, ut objectum habet causalitatem partialem, ut declaratum est in *1. Art.*; ergo ipsa unita alteri causæ partiali, puta intellectui, potest habere perfectum actum intellectionis respectu sui.

Secundo sic: non minoris efficaciæ est essentia

angelica quam species rei sensibilis; sed species rei sensibilis præsens intellectui est sufficiens ratio cognoscendi se; ergo non minus essentia angelica præsens intellectui est ratio cognoscendi se.

Contra ista dicta objicitur *primo:* nihil est alicui ratio operandi operatione immanente, nisi informet illud: sed essentia angeli non informat intellectum angelicum; ergo non est ei ratio operandi operatione immanente sicut est intellectio.

Secundo sic: si ratio secunda valet, videtur quod quælibet entitas sit per se ratio intellectionis cum ipsa etiam non sit minoris efficaciæ quam sua species.

Ad primum dico quod si ponerem intellectum esse causam totalem intellectionis, argumentum esset difficile; sed tenendo ut posui *1. Art.*, quod intellectus habet suam causalitatem, non oportet quod objectum informet intellectum nec e converso, quia neutrum dat alteri actum partialem pertinentem ad suam causalitatem partialem.

Ad secundum dico quod non est simile de intellectu nostro et angelico pro statu isto, quia nulla substantia a nobis est pro statu isto per se intelligibilis. Tunc enim possemus naturaliter cognoscere absentiam substantiæ panis in corpore Christi. Et si intellectus noster intelligeret, pro statu isto, sine phantasmate, difficile esset solvere.

AD PRIMUM PRINCIPALE potest concedi quod anima intelligit se per essentiam suam nisi habeat impedimentum; sed pro statu isto habet impedi-

mentum, quia non immutatur primo nisi in phantasiabili *ex 3. de Anima;* hoc autem impedimentum non est in angelo.

Ad secundum, potest primo simpliciter negari *minor,* quia singulare cum per se includat rationem entis quod est primum objectum intellectus nostri, poterit per se intelligi, quod si non intelligitur, hoc est propter defectum intellectus nostri, qui tamen defectus non reperitur in angelo. Aliter dicitur quod *minor* est falsa de singulari immateriali, vera autem de singulari materiali.

Ad tertium dico sicut ad primum.

Ad quartum, negetur *major* si simpliciter sumitur, quia sequitur quod intellectus esset nihil cum intelligendo reciperet ens et denudaretur ab ente; unde ista major potest concedi in potentiis organicis, tamen hoc habito quod sit potentia non organica, non oportet ipsam esse tale realiter quale est, cujus debet esse receptivum, sicut est intellectus.

QUÆSTIO V.

Sequitur videre de cognitione angelorum per comparationem ad res creatas. Et circa hoc quæruntur duo. Primo:

Utrum ad hoc quod angelus distincte species creaturarum alias a se cognoscat, requiratur necessario quod proprias et distinctas rationes cognoscendi eas habeat.

Videtur quod non, quia quod continet virtualiter aliud est ratio cognoscendi ipsum, sicut patet de essentia divina; sed essentia angeli continet vir-

tualiter istas essentias creatas; ergo est sufficiens ratio cognoscendi eas. Probatio *minoris*, tum quia formæ sunt sicut numeri, *8. Metaph.*, tum quia vegetativum est in sensitivo, et sensitivum est in intellectivo, sicut trigonum in tetragono et tetragonum in pentagono, *ex 2. de Anima.*

2. Præterea, quod est ratio intelligendi in intellectu est ejus perfectio naturalis; sed species rei creatæ et materialis non potest esse perfectio intellectus angelici; ergo. Probatio *minoris:* illa species est imperfectior re materiali quæ se habet ad eam sicut mensuratum ad mensuram; sed res materialis non potest esse perfectio intellectus angelici; ergo nec species.

Contra, pluralitas specierum aut repugnat angelo propter perfectionem aut propter imperfectionem; non propter imperfectionem, quia competit intellectui infimo puta humano; nec propter perfectionem, quia competit intellectui summo idest divino in quo sunt distinctæ ideæ; ergo.

RESPONSIO: hic sunt tres Articuli secundum tres opiniones.

Prima est opinio Henrici *Quodl. 11. q. 14.* quod angelus omnes quidditates cognoscit per unum habitum scientialem. Modus ponendi est iste: Quia licet habitus sit in intellectu, sicut forma in subjecto, objectum tamen resplendet, et est in eo objective. Et licet ille habitus sit de prima specie qualitatis, tamen super ipsum fundatur ad scibile respectus essentialis qui ab eo absolvi non potest, nec

potest capere habitum, nisi capiat scibile, respectu cujus est propter naturalem colligantiam correlationis quam habet ad illud. — *Et si quæratur* quomodo per unum habitum sunt plura objecta præsentia realiter, *respondetur* quod simile est hic et in habitu scientiali cujus objectum continet multa intelligibilia circa quæ est scientia. — *Et si quæratur* ulterius, quomodo ille habitus reducit intellectum angeli de potentia ad actum intelligendi, *dicitur,* quod intellectus angeli illo habitu creato naturaliter inclinatur ad intelligendum quidditates rerum simplicium quemadmodum grave inclinatur deorsum. Et tanto magis inclinatur ad intelligendum hoc quam illud, quanto essentialius ordinatur ad unum quam ad aliud, ut ad intellectum essentiæ angelicæ quam alterius, et cum factus est intellectus in actu primo ad intelligendum primum; tunc ex imperio voluntatis copulante, discurrit ad singula tam complexa quam incomplexa.

Pro ista Conclusione, quantum ad conclusionem principalem, scilicet quod angelus cognoscat omnia per habitum scientialem, arguitur *primo* sic: in anima non sunt nisi tria, scilicet potentia, habitus et passio, *ex 2. Ethic.;* sed ratio intelligendi in angelo non potest esse potentia sua, quia sic aliquod naturale esset sufficiens principium repræsentandi omnia cognoscibilia; nec potest esse passio, quod certum est; ergo relinquitur quod sit habitus.

Secundo sic: in intellectu non habente habitum non potest generari habitus per frequentes actus elicitos; ergo si in angelo non esset con creatus habitus

scibilis ad cognoscendum posset in se generare talem habitum, et sic esset in potentia essentiali, sicut intellectus noster, quod est inconveniens.

Tertio sic: Dionysius dicit *in Lib. de divinis nominibus c. 7.* quod connexio universi consistit in hoc quod supremum inferiorum conjugatur cum infimo superiorum; sed supremum in cognitione humana est quod cognoscat prompte per habitum scientialem; ergo hujusmodi cognitio ponenda est in angelo.

Quarto sic: si nulla alia esset ratio nisi quod species sine habitu non sufficit ad perfectam cognitionem, et habitus perfectus sine specie sufficit, tunc frustra ponitur species ad actum intelligendi.

Ultimo sic: in voluntate non ponuntur aliqua plura ut principia volendi diversa objecta; ergo nec in intellectu oportet ponere diversa principia intelligendi, sed sufficit unus habitus in intellectu perfecto.

Contra istam opinionem arguitur sic, et probatur quod non potest esse una ratio concreata in angelo, quæ sit ratio cognoscendi omnes quidditates; quia ubi pluralitas numeralis requirit majorem perfectionem, ibi infinitas pluralis requirit infinitam perfectionem. *Exemplum:* si posse portare decem pondera requirit majorem virtutem quam portare duo, tunc posse simul portare infinita requirit infinitam perfectionem; sed aliquid esse distinctam rationem cognoscendi plures quidditates requirit majorem perfectionem; ergo esse rationem distincte cognoscendi omnes quidditates requirit infinitam per-

fectionem, et sic iste habitus infinitus est infinitus in perfectione. *Minor* probatur, tum quia in Deo ponitur infinitas ex infinitate repræsentativorum, tum quia repræsentativum unius est alterius rationis a repræsentativo alterius, et quodlibet dicit perfectionem; quia non posse repræsentare in repræsentativo dicit carentiam perfectionis.

Secundo sic: omnis ratio cognoscendi una habet unum adæquatum objectum in quo includuntur perfecte omnia cognoscibilia per illam rationem; sed ipsa una ratio sive habitus qui ponitur ratio cognoscendi non habet aliquod primum objectum includens virtualiter omnes quidditates creatas et cognitas; ergo. — Probatio *majoris*, tum quia per exemplum de essentia divina, ut est ratio cognoscendi et ut est objectum cognitum, tum per rationem, quod unitas posterioris naturaliter dependet ab unitate prioris; sed omnis ratio cognoscendi creata se habet ad objectum cognitum sicut mensuratum ad mensuram, et ita sicut posterius ad prius naturaliter; ergo ejus unitas dependet ab unitate objecti.

Tertio sic: omnis ratio cognoscendi una potest habere actum sibi adæquatum unum; sed ista ratio quæ ponitur ratio cognoscendi respectu plurium quidditatum, non potest habere unum actum adæquatum sibi, quia secundum eos intellectus non potest distincte intelligere plures quidditates; ergo. Probatur *major,* quia memoria perfecta potest habere actum sibi adæquatum, unde et memoria infinita

patris in divinis est principium producendi notitiam actualem infinitam.

Contra istas rationes instatur, quia forma productiva plurium non oportet quod habeat unum primum objectum in quo continentur omnia alia objecta, ut patet de forma solis respectu formarum generabilium; nec etiam oportet quod habeat actum unum sibi adæquatum, sed plures. — *Responsio:* non est simile de principio limitato de productivo extra se, et de principio productivo cujus est actus extra manens, ut patet per Philosophum *1. Ethic.* et *9. Metaph.*

Quarto arguitur principaliter contra opinionem sic: intellectus non eodem modo formaliter novit habitualiter plura qui potest sine contradictione noscere habitualiter hoc et non noscere illud; sed omnis intellectus creatus potest noscere unum objectum et non aliud; ergo nullus talis novit habitualiter eodem modo plura objecta. Probatur *minor,* quia non posset noscere habitualiter *A* absque hoc quod cognosceret *B,* sine contradictione; vel hoc esset ex parte talis intellectus, quod patet esse falsum; vel propter necessariam colligantiam objectorum, quod est falsum, quia potest unum eorum ab intellectu nostro intelligi altero non intellecto.

Quinto sic: includentia rationes primo seipsis diversas non possunt distincte cognosci per unum commune repræsentativum, nihil enim est quod sit ratio convenientiæ et differentiæ ut sic; sed cunctæ creaturæ includunt rationes primo seipsis diversas *ex Quæst. de individuatione;* ergo, etc.

Ultimo sic: quod dicitur de identitate respectus ad habitum fuit improbatum *4. q. 1. dist. art. 2.*

Secunda est opinio Thomæ *part. 1. q. 55. a. 3.* quod quanto angelus est superior tanto intelligit per species pauciores. Unde si in angelo infimi ordinis sunt species, in angelo supremi ordinis est tantum una per quam cognoscit omnia. Quod probatur

Primo sic: quanto aliquid recipitur in magis potentiali, tanto est magis contractum; sed forma recepta in intellectu supremi angeli recipitur in intellectu qui magis recedit a potentialitate; ergo ipsa erit minus contracta et magis universalis, et per consequens plura repræsentabit.

Secundo sic: quanto angelus est superior tanto magis appropinquat Deo; sed Deus omnia intelligit per unum, quia per essentiam suam; ergo angelus superior intelligit per species pauciores. Ista est ratio Thomæ in corpore Quæstionis ubi supra.

Tertio sic: receptum est in recipiente per modum recipientis; sed angelus superior est perfectior et universalior; ergo species recepta in eo est universalior.

Quarto sic: Dionysius *12. cap. angelicæ hierarchiæ* dicit: angeli superiores habent universaliorem scientiam.

Contra istam opinionem sunt sex rationes primæ contra præcedentem opinionem.

Ideo dico aliter ad Quæstionem quod in angelo sunt distinctæ rationes cognoscendi ad di-

stincta cognoscibilia, quæ rationes quamvis a quibusdam vocentur habitus, verissime tamen dicuntur species. Et per hoc patet *ad primum* primæ opinionis. De *2. Ethic.* dico quod aliquid est in anima ut species quod largo nomine potest dici habitus inquantum est quædam qualitas de difficili mobilis.

Ad secundum dico quod si in angelo sunt concreatæ species respectu cognoscibilium, tamen non potest in se generare alium habitum a specie. Si vero Deus crearet unam novam speciem, tunc angelus posset accipere vel acquirere speciem illius creaturæ, sicut patebit in *Quæst. seq.* Et cum dicis: ergo est potentionalis, sicut videtur, nego *consequentiam,* ut infra patebit.

Ad tertium de Dionysio dico quod supremum in inferiori est infimum in superiori ubi non repugnat superiori tale supremum; hoc autem repugnat quando in nobis habitus est perfectio supplens imperfectionem intellectus nostri pro quanto de se non est summe habituatus, quod non ponitur in angelo.

Ad quartum dico quod si non esset alia ratio etc. ut tu dicis, dico quod si ibi est potentialis habitus non tamen sufficit sine specie. Vel aliter: illud quod tu vocas habitum, ego voco speciem, sed tu ponis unum, ego pono plures.

Ad ultimum dico quod si objectum appetibile esset prius appetitui illa præsentialitate qua est præsens ipsi intellectui, requirerentur in appetitu propriæ rationes quibus objecta diversa essent præsentia, sed suppositum est falsum, ideo non valet.

Ad argumentum alterius opinionis, concedo quod

in angelis superioribus sunt species universaliores sumpta universalitate pro limpiditate, non pro majoritate extensiva et hoc patet per Linconien. pertractantem verba Dionysii præallegata, quod angeli superiores habent universaliorem scientiam, idest limpidiorem. Et per hoc patet ad omnes rationes:

Ad primum de *receptione* dico quod ista receptio est penes limpiditatem. Et si objicias per istantiam de sensu et intellectu, quod species in intellectu est universalior quam in sensu, dico eodem modo quod nunquam distinctæ species in sensu faciunt unum in intellectu. Sed dicitur universalior quæ est in intellectu, quia limpidior. Eodem modo ad aliud, angelus enim superior est propinquior Deo in limpiditate non in paucitate repræsentativorum.

AD PRIMUM PRINCIPALE nego *minorem*. — Ad *probationem* de numeris et figuris dico quod intentio Philosophi est de speciebus subalternis non autem de speciebus specialissimis.

Ad secundum dico quod *perfectio* est duplex, scilicet *substantialis* et *accidentalis*. Species autem quamvis non possit esse perfectio intellectus angelici substantialiter, potest tamen ipsum perficere accidentaliter.

QUÆSTIO VI.

Secundo, quantum ad cognoscibilitatem quam habet Angelus de creaturis, quæro:

Utrum Angelus cognoscat res sensibiles per species innatas vel acquisitas.

Videtur quod non per species acquisitas, quia Auctor libri de causis *propositione 9.* dicit quod intelligentia est plena formis; sed non esset plena formis si acquireret species; ergo.

2. Præterea Augustinus *12. super Genes. ad litt.* dicit quod agens est in præstantius patiente; sed corpus non est præstantius spiritui; ergo corpus non potest agere in spiritum vel angelum imprimendo ei speciem.

3. Præterea, angelus est medium inter Deum et hominem; sed Deus quidquid intelligit, intelligit per rationes non aliunde acceptas, homo autem intelligit per species aliunde acceptas; ergo angelus medio modo se habebit, valet quidquid intelligit, intelligit per species non aliunde receptas sed sibi concreatas.

In contrarium arguitur sic: cognitio fit per simile; sed angelus cognoscit singulare; ergo habet in se similitudinem singularis. Sed similitudines omnium singularium non sunt sibi concreatæ, quia tunc essent infinitæ; ergo aliquæ erunt a rebus acquisitæ.

RESPONSIO: hic sunt duo Articuli. *Primus* recitabit diversas opiniones. In *secundo* dicetur ad quæstionem secundum veritatem.

Quantum ad primum Articulum est opinio Thomæ *p. 1. q. 55. a. 2.* qui dicit quod angelus non accipit aliquam notitiam a rebus intelligendo per species acquisitas, sed omnia intelligit per species innatas, quod probatur

Primo sic: si angelus cognosceret per species acquisitas, tunc haberet intellectum agentem et possibilem, et hoc est falsum. Probatio *minoris:* Primo quod non habeat *intellectum agentem,* quia intellectus agens est ubi primum objectum intellectus est intelligibile in potentia; sed primum objectum intellectus angelici est in actu intelligibile quia immateriale. Non etiam habet intellectum possibilem, quia intellectus possibilis quandoque est in potentia; intellectus autem angeli semper est in actu.

Secundo sic: perfectius ens est angelus quam cœlum; sed cœlum habet qualitates et perfectiones suas sibi concreatas et non aliunde acceptas; ergo multo magis angelus, et sic non intelligit per species a rebus acceptas.

Tertio sic: sicut se habet modus essendi animæ ad modum essendi angeli, sic modus operandi ad modum operandi; sed modus essendi animæ dependet a corpore, modus autem essendi angeli non; ergo nec ejus operatio sive intellectio dependet a corpore: sed dependeret a corpore si intelligeret per species acquisitas; ergo.

Quarto sic: ab extremo in extremum non convenit transire nisi per medium: sed inter sensibile et intelligibile est medium imaginabile sive phan-

tasiabile. In angelo autem non erit tale medium. Ergo nec tansitus.

Notant autem aliqui sequentes istam opinionem quinque differentias inter intellectum angelicum et humanum. *Prima* est quod objectum intellectus nostri est ipsa quidditas rei et non illud cujus est quidditas, obiectum autem intellectus angelici est utrunque. *Secunda* differentia est quod objectum intellectus nostri est universale tantum, objectum autem angeli est universale et particulare. *Tertia* differentia est quod intellectus noster non potest plura intelligere uno simplici verbo, intellectus autem angeli potest. *Quarta,* quod intellectus noster non potest plura intelligere ut plura nisi, pluribus se conformet. Intellectus angelicus potest plura intelligere per unam speciem quæ est plurium repræsentativa. *Quinta* est quod intellectus noster non potest aliquid intelligere de novo nisi aliqua facta mutatione circa ipsum intellectum; intellectus autem angelicus potest solummodo facta mutatione in objecto.

Contra istam opinionem arguitur primo sic: angelus habet intellectum agentem et possibilem; ergo potest accipere notitiam et speciem a rebus. *Consequentia* patet per eos; *antecedens* probatur per Scotum sic: potentia activa quæ non est imperfectionis in aliqua creatura non est neganda a superiori creatura quæ est superior quantum ad hoc; sed angelus est superior homine intelligente, et intellectus agens non est in eo imperfectionis, immo perfectionis; ergo non est negandus ab angelo. Sed forte

illa probatio non valet, quia poneretur ab adversariis quod intellectus qui ponitur in angelo est perfectior et eminentior intellectu agente in nobis. Ideo non oportet quod ponatur intellectus agens quia superflueret. Ideo probatur *antecedens* per eundem et melius: in omni eo quod recipit formam necesse est dare materiam vel naturam receptivam illius formæ; sed angelus recipit aliam speciem a se; ergo habet rationem receptivam istam. Sed hoc est intellectus possibilis; ergo habet intellectum possibilem et per consequens intellectum agentem.

Confirmatur dupliciter. *Primo* quia si Deus creasset animæ nostræ species omnium intelligibilium, adhuc esset in ea intellectus agens et possibilis. *Confirmatur secundo* de anima Christi quæ videbat omnia in Verbo divino, et tamen erat in ea intellectus agens et possibilis. — Ad rationes autem suas,

Ad primum, cum dicit quod non est in angelo intellectus agens, quia ejus objectum primum est in actu, dico quod æquivocas de primo. Est primum objectum adæquatum adæquatione perfectionis de quo non intelligitur de proposito. Et est primum objectum adæquatum adæquatione prædicationis sicut est ens et in isto modo non est inconveniens objectum intellectus angelici esse in potentia.

Ad secundum dico ad propositum quod si istam perfectionem necesse est a Deo creari ad quam se non potest actio naturæ extendere, tunc oportet quod sit a Deo immediate; sed sic est in proposito,

nam qualitas cœli non potest in virtute propria activa a tota natura creari, receptio autem speciei in angelo, potest fieri in virtute intellectus angelici; ergo.

Ad tertium dico quod angelus dependet a corpore dependentia accidentali quamvis non dependeat dependentia essentiali, sicut in intellectione nostra anima quodammodo dependet ab objecto.

Ad quartum dico quod illud quod est medium in virtute minori non oportet quod sit medium respectu virtutis majoris. *Exemplum* de calido magis et minus intenso, nam calidum magis intensum non oportet quod transeat per tot media in calefaciendo sicut minus intensum. Sed intellectus angelicus est perfectior et virtualior quam intellectus noster; ideo non oportet quod pertranseat medium imaginative.

Ad quintum dicendum quod non est inconveniens plura accidentia ejusdem speciei esse in eodem subjecto, quando ista sunt diversorum quæ includunt rationes primo seipsis diversas. Singularia autem, ut patet *ex Quæst. de individuatione* includunt rationes, idest gradum vel rationes individuales primo seipsis diversas; ergo.

Est autem alia opinio Henrici quæ dicit quod angelus non cognoscit per species acquisitas, sed omnia cognoscit per unum habitum scientialem qui est sibi a Deo concreatus, quod probatur.

Primo sic: sicut res se habet ad esse, ita adcognosci, *ex 2. Metaph.;* sed singulare non addit aliquid positivum supra universale; ergo cognitio ejus non

addit super cognitionem universalis. Sed habitus a Deo creatus angelo est ratio cognoscendi universale; ergo et particulare.

Secundo sic: omne apprehensivum alicujus objecti debet esse determinativum respectu illius; ergo si intellectus angelicus potest recipere notitiam ab ipsis singularibus, tunc esset determinatior et magis limitatus quam intellectus humanus.

Tertio sic: si intelligeret singularia primo posset de ipsis acquirere per diversos actus habitum, juxta viam Philosophi 2. *Ethic.*, et sic de singularibus posset esse habitus scientialis, quod est contra Philosophum 7. *Metaph.*

Quarto sic: si singulare esset per se cognitum, esset primo præsens intellectui angelico, et tunc vel per essentiam angeli quod non conceditur, vel per habitum scientialem, quod non videtur, quia est ratio cognoscendi universalia; vel est præsens per seipsum, quod non videtur, quia nihil movet intellectum nisi in ratione primi objecti, primum autem objectum intellectus creati est universale; ergo.

Quinto sic: si angelus cognosceret per receptionem specierum, tunc posset cognoscere Petrum et Nicolaum, quia sunt ejusdem speciei, cum species ab ipsis abstractæ et in intellectum repositæ essent ejusdem speciei, et tunc duo accidentia ejusdem speciei essent in eodem subjecto.

Contra istam opinionem de habitu scientiali est argutum in Quæst. præced., ideo tantummodo dico ad rationes ejus.

Ad primam quæ habet minorem falsam, sicut

patet in *quæst. de individuatione.*

Ad secundum dico quod non est imperfectionis cognoscere singulare, quia hoc competit intellectui divino, quamvis hoc neget ille maledictus Averrois, nec ex hoc arguitur aliqua limitatio vel determinatio in intellectu angelico sicut nec in intellectu divino.

Ad tertium dico quod scientia est respectu quidditatum per se. Individuum autem, vel singulare, ut præscindit a ratione quidditativa et specifica, non dicit quidditatem *ex quæst. de individuatione;* ergo.

Ad quartum dico quod est æquivocatio de *primo* et *per se,* ut declaratur *Lib. I. quæst. de primo objecto intellectus,* ubi habetur istud principium, quod quidquid includit rationem objectalem alicujus potentiæ est motivum illius potentiæ. Sed singulare includit rationem objectalem intellectus creati, quia includit rationem entis; ergo.

Ad quintum dicendum quod non est inconveniens plura accidentia ejusdem speciei esse in eodem subjecto, quando ista sunt respectu diversorum quæ includunt rationes primo seipsis diversas. Singulare autem, ut patet ex quæstione de individuatione, includit rationes, idest gradus vel rationes individuales primo seipsis diversas.

Est ergo alia opinio Richardi *lib. 2. dist. 3.* qui dicit quod omnia incorruptibilia cognoscit angelus per species innatas, corruptibilia vero per species receptas, quod probatur

Primo sic: quia si angelus cognosceret omnia

per species innatas, tunc ita bene cognosceret futura contingentia sicut præsentia, quod est falsum. *Consequentia* probatur per Aristotelem *2. de Anima*, qui dicit quod intelligimus quando volumus, quia habemus speciem apud nos, sed facta hypothesi ita sequitur in angelo.

Præterea secundo sic: sicut se habent ideæ ad res ideatas, sic se habet species ad res specificatas; sed quia in Deo ab æterno fuerunt ideæ omnium, ideo ab æterno omnia cognovit. Similiter si in angelo sunt species omnium concreatæ potuit omnia futura cognoscere.

Dicunt aliqui quod non sequitur,quia res existens aliam habet relationem ad suam speciem in intellectu angelico quam habet antequam esset. *Contra*. Illa relatio, vel est in fundamento ex natura fundamenti, et tunc posito fundamento poneretur relatio; vel est ex termino, et tunc ad minus notitiam illius relationis capiet ex termino.

Dico ergo, sequendo opinionem istam, quamvis aliqualiter diminute dicat, quod angelus accipiat notitiam ab istis singularibus, et intelligit per species a rebus abstractas. Et pono quatuor conclusiones. *Prima* est quod angelus potest recipere notitiam a singularibus ut singulare est. *Secunda* conclusio est quod si habeat notitiam singularis ut singulare est non acceptam a rebus, adhuc accipit notitiam existentiæ actualis rei vel non existentiæ. *Tertia* conclusio est quod notitiam intuitivam singularium necessario recipit a rebus. *Quarta* conclusio est quod species universales potest recipere a rebus si non essent sibi concreatæ.

Primam Conclusionem probo: angelus potest cognoscere singulare ut singulare est, tum quia hoc non est imperfectionis cum competat intellectui divino, tum quia illa cognitio intellectui angelico non est improportionata; sed non potest cognoscere singulare ut singulare sub ratione universalis, quia singulare aliquid addit ad universale *ex quæst. de individuatione;* ergo cognoscit singulare per propriam speciem. Sed non est probabile quod sint sibi concreatæ species omnium singularium, quia cum talia sunt infinita, haberet species infinitas.

Secundam Conclusionem probo ex notitia quidditatum universalium cum sit necessaria non potest cognosci complexio contingens; sed essentiæ rerum sunt contingentes; ergo.

Tertiam Conclusionem probo sic: impossibile est cognitionem intuitivam quæ variatur ad variationem objecti esse per repræsentationem quod uniformiter se habet; sed species repræsentativæ universalium uniformiter se habent, cognitio autem intuitiva variatur secundum mutationem objecti; ergo.

Quartam Conclusionem probo sic, per hoc quod illud quod non repugnat intellectui infimo, puta humano, ergo nec perfectiori, idest angelico.

AD RATIONES in contrarium *ad primum* potest negari auctoritas *lib. de causis;* si autem velim ipsam recipere, dico quod intelligentia est plena formis universalibus non tamen singularibus.

Ad secundum dico quod nullum corporale potest agere in spiritum ut causa totalis, bene tamen

potest ut causa partialis, ut dictum est in Quæstione: *Utrum angelus cognoscat se per suam essentiam.*

Ad tertium concedo quod angelus cum sit natura medium inter Deum et hominem, habet aliquam notitiam quam non accipit a rebus, sicut est notitia universalium.

QUÆSTIO VII.

Ultimo, quantum ad materiam de angelorum cognitione, quæro:

Utrum in parte intellectiva ponatur species propter potentialitatem intellectus vel propter absentiam objecti.

Quod ponatur propter potentialitatem intellectus probatur sic: qualis est proportio sensus ad sensibile mediante specie sensibili, eadem est proportio intellectus ad intelligibile mediante specie rei intelligibilis; sed species requiritur in sensu propter potentialitatem potentiæ et non propter absentiam objecti, quia præsente sensibili sensus informatur specie, sicut patet de visu; ergo.

In contrarium arguitur, quia unius operationis est unum principium per se; sed intellectio est una actio vel operatio; ergo habet unum principium per se. Sed ex intellectu et specie non fit unum per se, immo unum per accidens; ergo species non requiritur in intellectu ut mediet inter potentiam et actum tanquam principium istius actus.

RESPONSIO: hic sunt duo Articuli. *Primo,* si in intellectu est ponenda species. *Secundo,* dato quod sic, erit videndum de principali proposito.

Quantum ad primum Articulum, est opinio Henrici et Gothfredi, quod nulla species sit in intellectu, sed solum in phantasmate, quorum rationes et improbationes habentur in summa *lib. 1. dist. 3.*, ideo eas nunc prætermitto. Et suppono cum opinione Scoti, et est fere quasi omnium aliorum, quod in parte intellectiva est ponenda species.

Et nunc ad secundum Articulum accedo, ubi sunt duæ opiniones contrariæ.

Una est Thomæ part. 1. q. 85. a. 2. qui ponit quod species ponendæ sint in intellectu propter materialitatem ipsius intellectus, quod probatur

Primo sic: quia cognitio fit per assimilationem, ideo si intellectus aliquid cognoscit, oportet quod ei primo assimiletur; sed non assimilatur nisi per speciem; ergo.

Secundo sic: omne illud quod est ex se indeterminatum ad plures actus, ad hoc quod unum eliciat, oportet quod per aliquid determinetur; sed determinatur per speciem; ergo.

Tertio sic: si in parte intellectiva poneretur species propter absentiam objecti et non propter potentialitatem potentiæ, tunc omnes intellectiones essent ejusdem speciei, et per consequens omnes scientiæ, quod est falsum. *Consequentia* probatur, quia intellectus qui est principium intellectionis est ejusdem rationis specificæ.

Quarto sic: sicut se habet materia ad formas particulares, sic se habet intellectus ad formas uni-

versales; sed formæ particulares determinant formam ad actum; ergo.

Quinto sic: si species poneretur in intellectu propter absentiam objecti præcise, tunc intellectus haberet fieri immediate in ipsam speciem, et sic species esset primarium objectum intellectus et non res cujus est species.

Ista opinio quibusdam non placet, sed arguunt contra eam *primo* sic: quanto aliquid est magis separatum a materia, tanto magis secundum se est intelligibile active sicut patet *3. de Anima,* per Avicennam *9. Metaph.;* sed intellectus tam angelicus quam humanus est immunis a potentialitate materiæ; ergo sine omni specie poterit elicere actum intellectionis.

Secundo sic: quanto aliquid plus habet de entitate positiva, tanto est magis activum; sed inter omnes formas forma intellectiva habet plus de entitate positiva; ergo erit magis activa. Sed aliquæ formæ materiales sine omni superaddito possunt elicere suos actus, sicut patet de formis elementorum; ergo.

Tertio sic: quandocunque aliqua duo concurrunt ad aliquem actum eliciendum, illud quod est causa formalis est magis potentia activa; sed si intellectus concurrit cum specie ad intellectionem, species erit sicut causa formalis et determinativa intellectus; ergo erit magis potentia activa quam intellectus, quod est falsum.

Qui vult tenere istam secundam opinionem quæ forte probabilior est, potest dicere ad rationes primæ opinionis,

Ad primum, quod cognitio fit per assimilationem non penes speciem, sed penes actum; est enim actus similitudo objecti.

Ad secundum dico quod duplex est indeterminatio: una potentiæ passivæ, et de illa est vera *major* argumenti, alia est indeterminatio potentiæ activæ et de ista *major* est falsa. Intellectus autem est indeterminatus indeterminatione potentiæ activæ.

Ad tertium dico quod non sequitur quod omnes intellectiones sunt ejusdem speciei, pro eo quod transit per suum actum super objecta differentia specie, sicut sol per eandem virtutem, inquantum super objecta diversa transit, habet dissolvere glaciem et desiccare lutum.

Ad quartum dico quod illa similitudo non est omnimoda sed aliqualis. Est enim similitudo in hoc quod materia inquantum recipit est in potentia passiva, et similiter intellectus; sed est dissimilitudo, quia materia videtur esse præcise potentia passiva, intellectus autem non solum videtur esse potentia passiva, sed etiam quodammodo potentia activa.

Ad quintum dico quod intellectus fertur super speciem inquantum in ea relucet objectum sicut intellectus fertur supra vocem inquantum est expressiva rei.

Qui autem vult tenere primam opinionem, potest respondere ad rationes secundæ opinionis, sic:

Ad primum quandocunque ad aliquem effectum concurrunt plures causæ partiales altera deficiente non sequitur effectus, species autem ad minus requiritur in cognitione abstractiva; ergo illa non cau-

sante non sequitur intellectio. Et cum dicis quod immaterialitas est causa intellectionis, concedo, sed non totalis, ut supra patuit.

Ad secundum visum est in Quæstione illa: *An Angelus cognoscat se per suam essentiam*; quære ibidem.

Ad tertium dico quod intellectus concurrens cum specie est principalior causa quam ipsa species, nec ipsa species est tota causa formalis intellectionis ut argumentum supponit.

AD PRIMUM ARGUMENTUM in contrarium, dico quod non est simile, quia virtus visiva est virtus organica quæ est magis materialis quam intellectus, ideo consequentia non tenet.

Ad aliud in contrarium est solutum in Quæstione illa: An Angelus intelligat se per se.

QUÆSTIO VIII.

Postquam visum est de angelorum cognitione, restat videre de eorum dilectione. Et quæro illam quæstionem sine argumentis:

Utrum Angelus possit naturaliter diligere Deum plusquam seipsum.

RESPONSIO: hic sunt duæ opiniones extremæ. *Una* dicit quod non, cujus rationes sunt istæ. Omnis amicitia quæ est ad alterum est ex amicitia sui ad se; per istam enim probationem probat Aristoteles *8. Ethic.* quod amicitia paternalis est prima amicitia in natura; ergo amor quo angelus diligit

Deum est ex dilectione quam habet ad seipsum, et sic dilectio sui erit major per illud principium: propter quod unumquodque tale et ipsum magis.

Secundo sic: non est idem actus habitus supernaturalis et naturalis; sed diligere Deum super omnia et propter se, est actus charitatis; ergo.

Tertio sic: omnis amicitia fundatur super aliquam unitatem: ergo ubi est major unitas, ibi est major dilectio; sed major est unitas naturalis angeli ad seipsum quam Angeli ad Deum; ergo.

Quarto sic: omnis natura diligit se quantum potest, quia vitat nocumentum suum quantum potest; ergo non potest diligere Deum plusquam se, quia tunc diligeret ultra posse.

Alia est opinio contraria quæ dicit quod angelus potest naturaliter diligere Deum plus quam se, quod probatur auctoritatibus Augustini *De fide ad Petrum* et *Lib. retract.* et *Lib. de vera religione.*

Istam Conclusionem probat Thomas *part 1. q. 10. a. ult.* sic: bonum commune in quo clauditur et reservatur bonum particulare est magis bonum: sed bonitas Dei claudit in se omne bonum particulare: ergo sicut naturaliter plus diligimus totum quam partem, sic naturaliter angelus potest plus diligere Deum quam seipsum.

Etiam pro illa opinione arguitur sic. Si non posset angelus vel homo diligere Deum plusquam seipsum nisi per charitatem tunc homo posset scire se esse in charitate, quia potest scire si diligit Deum plusquam seipsum. Præterea quandocunque aliqua

ratio convenit alicui per essentiam, alteri per partecipationem actus qui transit super ista, propter talem rationem magis attribuitur illi in qua est talis ratio per essentiam quam alteri; sed ratio bonitatis est ratio diligendi, et ipsa convenit Deo per essentiam, creaturæ vero per participationem; ergo.

Tenendo ergo illam viam respondeo ad rationes alterius opinionis,

Ad primum dico quod *major* est vera de amicitia quæ est ad alterum bonum particulare, non autem de amicitia quæ est ad bonum universale quod est Deus.

Ad secundum dico quod diligere Deum super omnia in hoc tamen sistendo non est actus charitatis seu actio; sed diligere Deum inquantum est bonum summum et objectum beatificum ex cujus amore servantur ejus mandata, iste est actus charitatis.

Ad tertium dico quod amicitia aliquando fundatur super universalitatem *formalem*; aliquando vero super universalitatem *proportionis* quæ est participantis ad participatum, et illa potest esse major quam alia si summun bonum essentiale et participatum sit bonum per essentiam sicut est in proposito.

Ad ultimum dico quod lȝ *quantum* potest referri ad objectum diligibile, et sic *major* est vera, sed non ad propositum; vel ad ipsam potentiam dilectivam, et tunc nego *majorem*. De hoc amplius. *lib. 3. dist. 27 a. 2.*

Distinctio IV.

Post hoc videndum....

Circa istam 4. distinctionem quæro

QUÆSTIO I.

Utrum Angelus possit peccare.

Videtur quod non, quia aut hoc esset inquantum est a Deo, et tunc Deus esset causa peccati; aut inquantum est ex nihilo, et hoc non, quia inquantum est ex nihilo, naturale est sibi deficere, et sic non esset aliquod peccatum.

2. Præterea, malitia et peccatum non sunt sine ignorantia, per Aristotelem *3. Ethic.*, ubi dicit quod omnis malus ignorans; sed in Angelis non est ignorantia *ex 3. Ethic.*

In contrarium, quia peccavit de facto, ergo potuit peccare.

Juxta istam quæstionem quæro aliam

Utrum Angelus ab instanti suæ creationis fuerit malus.

Et videtur quod sic, testimonio Salvatoris qui dicit de angelo: ille homicida fuit ab initio.

Præterea Angeli boni ab instanti suæ creationis fuerunt creati boni; ergo Angeli mali ab instanti suæ creationis fuerunt mali. *Consequentia*

patet. *Antecedens* probatur per Augustinum *12. De Civ. Dei,* ubi dicit quod Deus fuit creans simul naturam angelicam et dans gratiam; sed si habuit gratiam; ergo et gloriam. Probatio *consequentis*, quia angelus non discurrit circa perfectiones naturales; ergo nec circa perfectiones supernaturales.

In contrarium est Origenes qui dicit quod serpens idest diabolus non statim super pectus ambulavit sicut nec Adam nec Eva statim peccaverunt.

RESPONSIO: hic tria sunt videnda, *primo* si angelus potuit peccare, *secundo* si Angelus potuit ab instanti suæ creationis, *tertio* quid sit de facto si ab instanti suæ creationis peccaverit et fuit malus.

Quantum ad primum dico quod sic, et persuadetur tripliciter:

Primo sic: operatio non est melior quam substantia: sed substantia angeli cum sit de nihilo et possit non esse per annihilationem, est defectibilis; ergo operatio ejus defectibilis, et sic potest peccare.

Præterea, agens cujus regula realiter differt ab ipso potest ab ipsa deviare; sed angelus habet pro regula divinam voluntatem quæ realiter differt ab angelo; ergo potest ab ea deviare, et per consequens potest peccare.

Tertio sic, quia Anselmus *in Lib. cur Deus homo* dicit, quod Deus non potest facere homines impeccabiles, sicut nec potest eos facere Deos; sed eadem est ratio de angelis et hominibus; ergo.

Quantum ad secundum Articulum

sunt contrariæ opiniones, *Una* ponit quod non, et ad hoc probandum sunt diversæ rationes:

Ratio Hugonis *Lib. 1. de Sacramentis,* dicit quod peccatum consistit in actu voluntatis; sed actus voluntatis cum sit a potentia finita, mensuratur tempore; ergo sic non potuit peccare in instanti.

Præterea, Anselmus videtur addere ad eandem conclusionem duas rationes alias *Lib. de casu diaboli c.* 3. — *Prima* est illa: angelus non potuit peccare nisi per velle; sed primum velle angeli est a Deo non ab angelo; ergo. Probatio *minoris,* quia si primum velle habet a seipso, aut hoc est volens, aut nolens; si nolens, ergo illud non est primum velle: si volens, ergo alio velle volens, quia vult se velle; et tunc quæram de illo sicut de priori, et tunc vel erit processus in infinitum in actibus voluntatis, vel dabis quod primum velle angeli non sit ab angelo. — *Secunda ratio* sua est ista: nullus potest peccare nisi sit debitor justitiæ; sed angelus in primo instanti suæ creationis non erat debitor justitiæ, quia illam nondum acceperat; ergo.

Alius, scilicet Thomas *p. 1. q. 63. a. 5.* arguit sic: operatio quæ est in eodem instanti quando incipit res est effective a causa producente rem in esse. *Exemplum* de motu gravis deorsum et de tibia claudicante. Si igitur angelus ab instanti suæ creationis potuit peccare; ergo actus ille esset effective a Deo, sicut et esse angeli, quod est inconveniens.

Ad idem arguitur ab aliis, scilicet ab Henrico sic: Si angelus potuit peccare ab instanti suæ crea-

tionis; ergo non potuit non peccare. Probatio *consequentiæ,* quia non potentia præcedente actum cum non præcedat, nec potentia subsequente, sicut patet per se, nec etiam potentia simul existente cum actu, ex quo ponuntur actus in esse. — Isti idem arguunt sic: in angelo ponuntur habitus scientiales omnium quidditatum. Supra hos habitus prius fertur intellectus speculativus, deinde practicus, tertio complacentia naturalis, quarto complacentia deliberativa in qua consistit peccatum; sed illa non possunt esse in eodem instanti; ergo. — Alii arguunt sic: duæ mutationes quarum termini unius *ad quem* est, terminus alterius *a quo,* non possunt esse in eodem instanti: sed creatio angeli et peccatum sunt hujusmodi; ergo.

Alia est opinio Scoti, et est ad oppositum. Cujus ratio est ista: potentia quæ potest habere operationem perfectam, et non limitatur ad operationem rectam, potest in eodem instanti habere operationem non rectam; sed voluntas angeli est hujusmodi; ergo. — Aureolus autem deducit illam rationem aliter et bene, sic: voluntas in quocunque instanti potest habere actum liberum, in illo potest peccare; sed in instanti suæ creationis voluntas Angeli potuit habere actum elicitum libere; ergo. Probatio *minoris,* potest enim habere actum, quia effectus potest esse coævus suæ causæ. Item actum elicitum sicut agentia naturalia, quia libertas non aufert potentiæ perfectionem. Est etiam actus ille liber, cum sit a causa libera.

Tertia est opinio Petri medians, et dicit quod

peccatum aliquando accipitur pro defectu præcise, aliquando vero pro defectu imputabili, sicut patet *3. Ethic.*, ubi dicit quod orbatus a natura non vituperatur, orbatus ex continentia vel malitia vituperatur. Tunc ad propositum dicit quod angelus potuit peccare in primo instanti suæ creationis peccato quod est solum defectus, et sic intelligitur secunda opinio. Sumendo autem peccatum pro defectu imputabili, angelus non potuit peccare ab instanti suæ creationis, et sic intelligitur prima opinio.

Sed quidquid sit de ista concordia tenendo secundam opinionem dico ad rationes primæ opinionis quod non concludunt.

Ad primum dico quod est contra eam Philosophus *10. Ethic.* ubi dicit quod delectatio et visus fiunt in instanti. Item dicit *2. de Anima,* quod lux fertur in instanti, et reprobat illam opinionem quæ dicit quod sit in tempore perceptibili. Item sequitur quod anima in primo instanti separationis non esset beata nec misera ex quo actus mensuratur tempore.

Ad secundum de Anselmo, dico quod Anselmus finxit ibi unum Angelum qui esset nuda essentia non habens essentiam volitivam quam ipse vocavit instrumentum. Et de isto concedo quod non habet primum velle a se. Et cum objicitur, aut haberet volens aut nolens, dico quod primum velle non habet nec volens nec nolens, sed seipso immediate elicit in actum secundum qui velle. — *Ad aliam rationem* Anselmi dico quod aut intel-

ligit de justitia infusa, et tunc sarracenus non habens justitiam infusam non potest peccare; aut intelligitur de justitia acquisita, et hoc non valet, quia justitia acquisita potest ammitti multis actibus injuste elicitis; ergo oportet quod intelligat de justitia, idest de potentia naturali voluntatis quæ est moderatrix inclinationis naturalis, quæ est contra justitiam infundendam. Sed illa ponitur in Angelo in primo instanti creationis; ergo.

Ad rationem Thomæ dico quod bene arguit de actibus naturaliter elicitis a potentialitate libera sicut est in proposito. Aliter solvitur et melius *Lib. 1. dist. 18.*

Ad aliam dico quod causa non semper prior est effectu *duratione,* quia aliquando est prior *natura.* Cum ergo arguis, si potuit angelus peccare, aut potentia præcedente actum? dico quod præcedente actum *natura* non *duratione.*

Ad aliam de habitu scientiali, ille habitus scientialis est improbatus supra in quæstionibus; tamen dico pro nunc, quod omnis quidditas quæ repræsentatur intellectui angelico potest sibi præsentari sine habitu, et omni syllogismo practico circumscripto potest voluntas habere actum deordinatum, et sic peccare. -- *Ad secundam rationem* dico quod *major* est falsa, quia luna eodem instanti illuminatur a sole et illuminat hemisphærium nostrum, et tamen sunt diversæ mutationes.

Quantum ad tertium Articulum de facto dico quod malus angelus non fuit malus ab

instanti suæ creationis, sed fuit aliqua morula inter creationem et lapsum, quod patet per Magistrum *dist. 3. et 4. c. 3.* vide ibi. Item per Augustinum *super Gen. ad litt.* ubi dicit quod Deus non prius est ultor quam aliquis sit peccator. Item *Isaiæ 14.:* quomodo cecidisti lucifer de cælo, qui etc. Et *Ezech. 28:* tu signaculum similitudinis in deliciis paradisi etc.; ergo non statim cecidit. Sed diceres quot sunt morulæ et quæ sunt? Ad quod dicetur in 2. Art. Quæst. seq.

AD ARGUMENTA PRINCIPALIA. *Ad primum* dico quod in peccato duo sunt, scilicet actus et deformitas. Ratione actus est a Deo quemadmodum ponit alia opinio, sicut patebit infra. Sed ratione deformitatis est a creatura inquantum est de nihilo. Et cum arguis, naturale est sibi deficere, concedo de defectu qui est annihilatio, nego autem de defectu qui est declinare a regula vel via rationis.

Ad secundum dico quod ignorantia est duplex, scilicet præcedens et subsequens. Angelus autem habet ignorantiam subsequentem voluntatem, non præcedentem, sicut etiam cum quis peccat mortaliter ratione contradicente.

Ad argumenta secundæ opinionis dicit Magister, et bene, quod ille fuit homicida ab initio, idest statim post initium, quia fuit modica morula inter creationem et lapsum.

Ad secundum nego antecedens, sicut patebit in Quæst. seq. Tu probas quod simul habuerunt gratiam et gloriam; dico quod est falsum. — *Ad probationem* respondeo per interemptionem, quia An-

gelus discurrit quantum ad suas perfectiones naturales ad minus discursu qui est hoc ex hoc. Et dato quod concedatur, non valet consequentia, quia non est similis ratio de perfectionibus naturalibus et supernaturalibus.

Distinctio V.

Post hoc considerare....

Circa istam Distinct. 5. Magister tractat de duobus, scilicet de conversione bonorum et aversione malorum angelorum. Quantum ad conversionem quæro illam quæstionem.

QUÆSTIO I.

Utrum angelus prius meruerit ipsam beatitudinem quam acceperit eam.

Videtur quod non, quia Angeli aliquid merentur ex obsequiis impensis hominibus. Aut ergo illud præmium habuerunt ante meritum, et sic habetur propositum; aut expectaverunt, et hoc non, quia spes quæ differtur affligit animam, quod non ponitur in angelo.

2. Præterea meritum et præmium sibi invicem correspondent; ergo ubi est majus præmium, ibi est majus meritum. Sed aliqui angeli habent plus de merito quam aliqui homines; ergo habent plus de præmio. Sed homines non possunt tantum mereri in. modico tempore; ergo nec angeli, et sic præmium præcessit meritum.

In contrarium arguitur: sicut se habent mali angeli ad damnationem, ita boni angeli ad præmium; sed illi demeruerunt; ergo.

RESPONSIO. Circa istam Quæstionem, *primo* ponitur opinio Magistri quæ communiter non tenetur. *Secundo* dicetur ad Quæstionem secundum communem opinionem.

Quantum ad primum Articulum est opinio Magistri, quod in angelis beatis præmium præcessit meritum, merentur tamen præmia per obsequia hominibus impensa custodiendo. Et est *exemplum* sicut res dat bonum æquum militi qui nondum meruit, scit tamen illum militem æquo dato bene uti, et quod merebitur eum.

Contra, per Augustinum *Lib. de correctione et gratia*, ubi dicit quod angeli sancti qui steterunt illius vitæ mercedem accipere meruerunt. — *Præterea*, si homo non fuisset creandus, angelus non habuisset beatitudinem, quia tunc non potuisset eam mereri per obsequia hominibus impensa. — *Præterea*, per hoc quod aliquis prævidetur bene usurus accepto, non meretur illud, tunc enim homo potuisset mereri gratiam, quia prævidetur a Deo quod est bene usurus ea, et tunc gratia jam non est gratia. — *Præterea* aliqui arguunt sic contra Magistrum: quia non omnibus nobis ministrant et præbent obsequia; sed diceret Magister: immo ministrant vel mediate vel immediate, quia superiores faciunt revelationes et illuminationcs inferioribus.

Quantum ad secundum Articulum dico duas Conclusiones. *Prima* quod Angeli meruerunt beatitudinem suam; *secunda* quod meruerunt eam antequam acceperint eam.

Prima Conclusio probatur, quia naturæ inferiorum consequuntur perfectionem suam per operationem propriam; ergo multo magis Angeli.

Secunda Conclusio probatur, quia voluntas non simul vult mutabiliter et immutabiliter; sed voluntas quando præmiatur vult immutabiliter, quando autem meretur elicit actum contingenter; ergo.

Præterea, dispositio vel via præcedit terminum; sed meritum est via ad beatitudinem.

Præterea aliqui arguunt sic: idem non potest esse ex gratia perfecta et imperfecta; sed meritum est ex gratia imperfecta, præmium autem ex gratia perfecta; ergo. — Sed illa ratio Scoto non placet, quia est possibile aliquam animam tantam gratiam habere in via, quantam habebit in patria, licet non haberet ita perfectum usum, et sic posset esse idem habitus sine identitate actus.

Sed remanet dubium ex quo angelus prius meruit suam beatitudinem. Quæro quot morulæ fuerunt inter creationem et beatitudinem quantum ad beatos, et inter creationem et lapsum quantum ad malos. — Unde dicit unus Doctor quod fuerunt duæ morulæ, una qua omnes fuerunt creati, altera qua isti et isti fuerunt in termino ita quod boni non ponentes obicem receperunt gratiam et gloriam, mali autem non, quia posuerunt obicem.

Alia opinio ponit tres morulas. In prima omnes fuerunt creati et habuerunt gratiam; in secunda illi meruerunt et isti demeruerunt; in tertia boni fuerunt in gratia confirmati, mali vero fuerunt damnati.

Tertia est opinio quæ forte est melior, quæ ponit quatuor morulas. In prima omnes fuerunt creati in naturalibus; in secunda apposita est gratia; in tertia isti meruerunt et isti demeruerunt; in quarta omnes fuerunt in termino, boni fuerunt glorificati, mali vero dannati.

Sed adhuc quæreres quid sunt istæ morulæ. *Una opinio* dicit quod sunt diversa instantia temporis discreti; sed hæc opinio improbata est supra *Quæst. de Ævo.*

Alia opinio dicit quod sint diversa instantia ævi, et hoc, posita in successione ævi.

Tertia opinio dicit quod sint diversa æviterna, secundum quod unumquodque æviternum habet suum ævum. Teneatur quod plus placet.

AD ARGUMENTA PRINCIPALIA. *Ad primum* concedo quod meruerunt aliquam beatititudinem accidentalem, non autem essentialem. Et propter illam beatitudinem accidentalem nulla est afflictio in exspectando, quia habent essentialem quam maxime volunt.

Ad secundum dico quod in illa morula habuerunt angeli boni ita intensum actum quod meruerunt beatitudinem efficacius quam mereri posset purus viator toto tempore vitæ suæ.

QUÆSTIO II.

Viso de Angelorum conversione, restat videre de angelorum aversioue, ubi quæritur.

Utrum Angelus potuerit appetere Dei æqualitatem.

RESPONSIO. Hic sunt duæ opiniones contrariæ. Una dicit quod non, et probatur

Primo sic: quia angelus non peccavit ex passione nec ex ignorantia, quia pœna non præcessit culpam; ergo peccavit ex electione. Sed ut patet *3. Ethic.* electio non est impossibilium; angelum autem esse æqualem Deo est impossibile: ergo.

Secundo sic: nihil potest voluntas velle quod includit contradictionem: sed angelum esse æqualem Deo includit contradictionem; ergo.

Tertio sic: nihil potest voluntas velle, nisi prius sit cognitum secundum Augustinum; sed angelum esse æqualem Deo non potest angelus intelligere, tum quia ratio sua non erat adhuc depravata, tum quia implicat contradictionem; ergo. Ista ratio est Anselmi *de casu diaboli.*

Quarto sic: nulla creatura potest appetere sui ipsius destructionem; sed angelum esse æqualem Deo, includit angelum non esse angelum; ergo. Ista ratio est Anselmi *in Lib. de similibus.*

Istam opinionem non teneo, quia multæ auctoritates videntur clamare ad oppositum. Ait enim Augustinus *De quæstionibus novi ac veteris Test.* quod dæmon elatione inflatus voluit dici Deus. — *Secundo,* quia Magister dicit oppositum *in ultimo*

cap. 2. Dist. pertractans illud Isaiæ: ascendam in cœlum et exaltabo solium meum. Quid, inquit, cœlum vocat nisi Dei celsitudinem cui par fieri volebat; et est talis sensus: ascendam in cœlum, idest, ad æqualitatem Dei. — *Item* glossa super *Epist. ad Philip.* pertractans illud: non rapinam etc., dicit non usurpavit sibi æqualitatem Dei sicut diabolus.

Præterea arguo per rationes aliorum. Arguit enim Scotus sic: voluntas habet duplicem actum amandi, scilicet amorem amicitiæ et amorem concupiscentiæ concupiscendi aliquod amatum. Et secundum utrunque actum habet totum ens pro objecto, ita quod sicut quodcunque ens potest aliquid amare amore amicitiæ, ita quodcunque ens potest concupiscere ipsi amato; sed angelus potuit amare seipsum amore amicitiæ; ergo potuit sibi ipsi concupiscere quodcunque concupiscibile, et ita cum æqualitas Dei sit bonum quoddam concupiscibile, secundum se potuit illud bonum Angelus concupiscere sibi. — *Secundo* sic: si æqualitas Dei esset possibilis Angelo, posset Angelus sibi concupiscere eam; sed hujusmodi impossibilitas non prohibet quin angelus possit hoc velle, quia voluntas posset esse impossibilium *ex 3. Ethic.;* ergo. — *Confirmatur,* quia damnati odiunt Deum, ut patet ex illo Psalm: superbia eorum qui te oderunt ascendit semper; odiens autem vult oditum non esse; ergo damnati volunt Deum non esse, et tamen hoc est impossibile; ergo illa impossibilitas non prohibet quin possit hoc appeti a voluntate.

Dico ergo quod appetitus potest accipi pro actu intenso voluntatis sine conatu ad opus extra; aliquando etiam potest accipi cum conatu ad opus extra. Primo modo potest esse impossibilium, sicut patet de illo qui habet manum abscissam; secundo modo non potest esse impossibilium. Ideo dico quod Angelus potuit appetere æqualitatem Dei actu intenso voluntatis sine conatu ad opus extra.

Et tunc per hoc ad argumenta alterius opinionis. *Ad primum* dico quod est æquivocatio de electione sicut est de appetitu, ut immediate dictum est, unde electio sumpta pro actu voluntatis intenso sine conatu ad opus extra potest esse impossibilium, sicut patet de illo; quare etc.

Ad secundum dico quod licet angelus non potuit intelligere compositive se esse æqualem Deo, potuit tamen intelligere quid significatur per hoc quod est illud appetere, quia ad actum volitionis sufficit simplex cognitio absque compositione. Et per illud patet *ad tertium*.

Ad quartum dico quod non oportet quod aliquis velit consequens si vult antecedens, maxime quando consequens non est de per se intellectu antecedentis, nam aliquis potest appetere episcopatum non volendo sacerdotium; nunc autem angelus intelligebat prius quid significabatur per æqualitatem Dei, quam intelligeret destructionem sui; ideo potuit appetere sibi illam æqualitatem non ferendo se super sui destructionem.

Distinctio VI.

Præterea scire oportet.....

Circa istam Distinctionem 6. quæro.

QUÆSTIO I.

Utrum peccatum ipsius Luciferi fuit formaliter superbia.

Videtur quod sic. Augustinus 9. *De civitate Dei,* dicit: malæ voluntatis initium quid poterat esse nisi superbia. Et *Eccl. 10.:* initium omnis peccati superbia.

2. Præterea. Lucifer non potuit peccare nisi unico peccato; sed constat quod peccavit superbia per illud Psalm. superbia eorum qui te etc. Probatio *majoris,* quia si potuit pluribus peccatis peccare, peccatum suum fuisset remissibile, quod reputatur communiter falsum. Probatio *consequentiæ* quia voluntas non potest simul habere duos actus perfectos sicut nec intellectus; ergo si potuit pluribus peccatis pcccare, peccavit uno post alterum, et in illo secundo instanti potuit pœnitere de primo.

In contrarium arguitur: peccatum Luciferi fuit maximum peccatum; sed peccatum superbiæ non est maximum; ergo. Probatio *minoris:* sicut propositum de proposito et oppositum de opposito;

ergo si superbia esset maximum peccatum, humilitas esset maxima virtus, quod est falsum, quia charitas est major.

RESPONSIO. Hic sunt quatuor videnda. *Primo* ponitur communis opinio antiquorum ; *secundo* quia peccatun est in actu voluntatis, distinguetur de actibus voluntatis ; *tertio*, quæ sit malitia in primo angelo; *quarto* ad quod genus peccati habeat reduci.

Quantum ad primum dicitur communiter quod peccatum primi angeli fuerit superbia, quod probatur

Primo sic: angeli non potuerunt primo peccare per aliquod nolle, quia nolle præsupponit velle, et sic non peccaverunt primo per iram nec per avaritiam, nec peccaverunt aliquo velle inordinato circa temporalia, nec peccato carnis ut patet ; ergo eodem modo aliis exclusis peccaverunt per superbiam.

Præterea, secundum Joannen *in Canonica sua*, omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ; sed non peccaverunt concupiscentia carnis vel oculorum ; ergo.

Nunc secundo oportet distinguere de actibus voluntatis. Et dico in communi quod duplex est actus voluntatis, scilicet velle et nolle. Est ergo *nolle* actus positivus voluntatis quo fugit disconveniens; *velle* autem est actus voluntatis quo acceptat omne conveniens. — *Item* nota quod velle est duplex, scilicet velle *amicitiæ* et velle *concupiscentiæ*. Velle amici-

tiæ est illius objecti cui volo bonum, velle autem concupiscentiæ est illius objecti quod volo alicui objecto amato. — *Item* nota quod inter istos actus est talis ordo, quod velle concupiscentiæ præsupponit velle amicitiæ, et nolle necessario præsupponit velle. Et consimilis ordo est in iis actibus deordinate sumptis per regulam Boetii *in Thopicis:* quando unum sequitur ad aliud eodem modo utrobique addito adhuc sequitur; unde sicut nolle præsupponit velle, et nolle amicitiæ deordinatum præsupponit velle deordinatum, et nolle concupiscentiæ deordinatum præsupponit velle deordinatum.

Quantum ad tertium Articulum dico duas Conclusiones: *Prima* est quod malitia in primo angelo, quantum ad velle amicitiæ, fuit inordinatus amor sui. *Secunda conclusio*, quod malitia in angelo quantum ad velle concupiscentiæ fuit, quod inordinate concupivit beatitudinem.

Prima Conclusio probatur, quia aut illa malitia fuit amor Dei, et hoc non quia Deus est tale objectum amabile quod ex sola ratione sui dat completam rationem bonitatis actui. Aut fuit amor quo dilexit alium Angelum et hoc non, tum quia inclinatio naturalis plus inclinat ad se quam ad aliud; tum quia amicitia fundatur super unitate, *8. Ethic.* tum quia amicitia ad alterum est ex amicitia ad seipsum *9. Ethic.*; ergo relinquitur quod illa amicitia fuit inordinatus amor sui. — *Confirmatur* per Augustinum *4. de Civ. Dei,* dicit quod duo amores fecerunt duas civitates, scilicet Dei et diaboli. Civitatem Dei fecit amor Dei usque ad contemptum sui; civi-

tatem diaboli fecit amor sui usque ad contemptum Dei.

Secunda Conclusio probatur per rationem Anselmi *de casu diaboli c. 4.* Sicut primum concupiscere inordinatum non præcessit in Angelo ex affectione justitiæ; ergo ex affectione commodi. Maximum autem commodum maxime appetitur a voluntate non sequente regulam justitiæ; sed maximum commodum est beatitudo; ergo.

Secundo sic: quidquid voluntas vult, hoc est ex ratione alicujus boni honesti vel utilis vel delectabilis; sed angelus non concupivit hoc amore honesti, quia sic non peccasset; nec amore utilis, quia iste non est primus amor: ergo amore boni delectabilis. Sed summe delectabile est beatitudo; ergo.

Tertio sic: potentia appetitiva quæ consequitur in actu suo potentiam apprehensivam, illud primo appetit in quo apprehensiva primo delectatur; sed illud est beatitudo; ergo.

Quantum ad quartum Articulum, dicitur a Scoto quod ista malitia non reducitur ad peccatum superbiæ nec quantum ad primum nec quantum ad secundum actum, quia superbia est excellentia exclusiva et despectiva. Inquantum est quædam excellentia exclusiva vel despectio, videtur esse contemptus aliorum: sed nec in prima nec in secunda malitia erat aliquorum despectio; ergo etc. Et sic forte potest reduci ad peccatum luxuriæ; non enim luxuria semper est in actibus carnis, sed circa delectabile inordinate concupitum.

Ad argumenta primæ opinionis quæ dicit quod reducatur ad peccatum superbiæ. *Ad primum* dicitur quod divisio peccatorum capitalium comprehendendo peccatum diaboli non est sufficiens, aut si est sufficiens per quandam reductionem potest concedi quod reducitur ad peccatum luxuriæ.

Ad secundum patet per hoc quod præmittitur; omne quod est in mundo, ita quod peccata quibus communiter peccant homines continentur sub isto ternario, sed non oportet primum peccatum angeli sub illo ternario contineri.

AD PRIMUM PRINCIPALE patet per jam dicta immediate.

Ad secundum nego majorem. — Ad *probationem* dico quod cum peccavit secundo peccato adhuc fuit in via, et per consequens potuit pœnitere; sed hoc melius patebit *Dist. seq.*

Distinctio VII.

Supra dictum est quod...

Circa istam Dist. 7. in qua tractat Magister de malorum angelorum obstinatione et eorum formarum inductione, quæro primo

QUÆSTIO I.

Utrum Angelus malus necessario male velit.

Videtur quod possit bene velle, quia *Jacob. 2.* dicitur: dæmones credunt et contremiscunt; sed isti sunt boni actus; ergo.

2. Præterea dæmones sunt capaces Dei cum sint ad ejus immaginem; sed non possunt Deum capere nisi per bonum actum voluntatis; ergo possunt bene velle.

3. Præterea, sicut principium in speculabilibus, sic finis in agibilibus, per Philosophum *2. Phys.*; sed intellectus dæmonum non est ita excœcatus quin possit verum cognoscere; ergo voluntas eorum non est ita perversa quin possit bene velle.

Contra. In Psalm.: superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper.

RESPONSIO. Hic sunt tres Articuli. *Primo* ponuntur aliquæ opiniones non veræ ; *secundo* ponetur una distinctio necessaria ad propositum ; *tertio* solvetur quæstio juxta membra illius distinctionis.

Quantum ad primum est duplex opinio. *Una Thomæ p. 1. q. 64. a. 2.* quod malus angelus est ita obstinatus, quod semper malum vult. Cujus ratio est ista: appetitus proportionatur apprehensioni a qua movetur, si apprehensiva virtus apprehendit immobiliter, tunc appetitiva adhæret immobiliter; sed appetitiva angeli proportionatur apprehensive et movet eam, et ipsa immobiliter apprehendit, quoniam sine discursu, apprehensiva autem hominis cum discursu; ergo ita angelus immobiliter adhæret, quod bonus non potest male velle, nec malus bene velle, homo autem poterit bene et male velle.

Alia est opinio Henrici Quodl. lib. 8. q. 11. qui tenet eandem conclusionem, sed aliter probat eam sic: voluntas quanto est perfectior, tanto perfectius immergit se objecto; sed voluntas angeli est maxime perfecta cum sit separata a corpore; ergo maxime immergit se objecto ita ut ab eo resilire non possit sicut si ferrum impingatur ossi retunditur nec retrahi potest nec eadem virtute qua immittitur nec majori.

Contra istam opinionem arguo *primo* simul contra conclusionem, *secundo* in speciali contra rationes.

Ex prima via arguitur *primo* per Augustinum *de fide ad Petrum* ubi sic arguit: si possibile esset ut humana natura prius quam a Deo aversa bonitatem perdidit voluntatis ex seipsa rursum rehabere eam potuisset, multo possibilius haberet hoc natura angelica, quæ quanto minus gravatur cor-

poris pondere tanto magis esset prædita facilitate. — *Secundo* sic: non tantum voluntas angeli damnati est obstinata, sed etiam voluntas hominis damnati et obstinati, et oportet utriusque assignare causam convenientem vel communem per Augustinum *de Fide ad Petrum*. Sed neutra illarum causarum potest poni causa obstinationis hominis damnati; ergo. Probatio *minoris*, quia anima conjuncta corpori non habet cognitivam immobiliter apprehendentem sicut habet Angelus secundum opinionem primam; nec se immergit immobiliter in objectum secundum secundam opinionem; ergo oportet assignare causam obstinationis in anima quando est separata. Aut igitur tunc ante omnem actum elicitum est obstinata, et tunc neutra causarum prædictarum est causa obstinationis; aut ipsa fuit obstinata per aliquem actum quem elicit, et hoc non, quia anima separata nihil meretur nec demeretur. — *Tertio* sic, sicut declaratum fuit supra *Dist. 5.* quod inter creationem et lapsum angelorum fuerunt aliquæ morulæ in quibus peccaverunt diversis generibus peccatorum, et tunc cum peccaverunt primo peccato adhuc erant viatores, in secunda morula potuerunt pœnitere.

In speciali arguitur contra istas opiniones, contra primam sic: assumit enim in *minore* duas partes falsas; prima quod intellectus sit motor voluntatis quod est falsum et contra Anselmum *de libero arbitrio*, qui vult quod voluntas est domina et motor in toto regno animæ. Et præterea dato quod esset verum, tunc esset contra eum, quia in-

tellectus angelorum ante primum peccatum fuit rectus in apprehendendo, non enim pœna præcessit culpam; ergo movet voluntatem ad recte volendum cum moveat per modum naturæ. Aliud falsum assumitur, quod intellectus angeli nullatenus intelligat cum discursu, quod est improbatum supra *quæst. ult. 1. dist.* Unde nota quod discursus est duplex, unus qui est hoc post hoc ordine durationis, et ille forte non competit angelo. Alius qui est hoc ex hoc ordine quodam naturæ, et iste discursus competit angelo.

Contra secundam opinionem arguitur *primo* sic: in cujus potestate est agere, in ejus potestate est intense vel remisse agere, sicut per oppositum, in cujus potestate non est agere, in ejus potestate non est intense vel remisse agere; sed in potestate voluntatis est ut immergatur objecto; ergo in ejus potestate est sic vel sic se immergere objecto, et sic poterit resilire ab objecto. — *Præterea* eadem virtute aliquid quiescit in termino et movetur ad terminum; sed voluntas libere movetur ad objectum; ergo libere quiescit in objecto.

Quantum ad secundum Articulum dico quod in actu potest attendi triplex bonitas: *prima* dicitur bonitas ex genere sicut nolitio transiens super objectum conveniens tali actui secundum dictamen rationis rectæ. *Secunda* dicitur bonitas moralis, et illa competit actui cum transit super objectum conveniens secundum dictamen rectæ rationis cum omnibus circumstantiis requisitis, inter

quas potissima circumstantiarum, est circumstantia finis. *Tertia* bonitas dicitur meritoria, quæ competit actui ex hoc quod supposita duplici bonitate jam dicta, ipsa elicitur conformiter principio merendi quod dicitur charitas vel gratia. — Huic triplici bonitati opponitur triplex malitia. *Prima* est malitia in genere. *Secunda*, malitia ex circumstantia quæ opponitur bonitati morali. *Tertia* est malitia demeritoria, et opponitur bonitati meritoriæ. Et nota quod aliquando bonitas et malitia sic opponuntur, quod ibi nullum est dare actum indifferentem sicut bonitas ex genere et malitia sibi opposita. Et ratio est quia actus non potest esse nisi transeat super objectum conveniens, et tunc est bonitas ex genere; vel super objectum disconveniens, et tunc est malitia sibi opposita. Aliquando autem bonitas et malitia sic opponuntur, quod ibi est dare actum indifferentem sicut in secundo et tertio modo, et intelligo in statu viæ, et hoc declarabitur infra *Dist. 41.*

Quantum ad tertium Articulum quæstio potest esse de illa triplici bonitate et malitia. *Si quæratur de bonitate primo modo,* si malus angelus habere possit bonam volitionem ex genere, planum est quod sic, quia habet multas volitiones transeuntes super objectum conveniens tali actui, puta cum amat se et hujusmodi.

Si autem quæratur de bonitate morali et malitia sibi opposita, *uno modo* dicitur quod non potest habere bonam volitionem, tum quia omnem volitionem deformat ex aliqua circumstantia inordi-

nata referendo illud inordinate ad amorem sui, tum quia habitus in eis est perfecte malus in termino, et ideo perfectissime inclinat ad malum. *Alià est opinio* ad oppositum, tum quia in eis manent naturalia integra, et sic est in eis inclinatio naturalis ad bonum; tum quia habent vermen qui est remorsus de peccato eorum, et ille actus non est malus moraliter; tum quia nihil est ita in potestate nostra sicut actus voluntatis, voluntas autem potest suspendere actum alterius potentiæ; ergo multo magis actum suum ne inclinetur et velit malum. Istam secundam opinionem sequitur Scotus, quæ plus placet.

Si vero quæratur de tertia bonitate, scilicet si angelus malus possit habere bonam voluntatem meritoriam, distinguo quia ista propositio potest accipi in sensu *compositionis,* et sic est falsa, quia non stant simul, quod sit angelus malus, et quod habeat bonam voluntatem, sicut nec album potest esse nigrum; vel potest accipi propositio in sensu *divisionis,* et sic potest esse vera, et tunc prætermissa potentia logicali, accipio potentiam realem ut distinguitur in potentiam activam et potentiam passivam. Et si quæritur de potentia *passiva* dico quod angelus malus bene potest velle, idest potest eam recipere, si eam Deus immitteret. Si autem quæratur de potentia ut notat rationem *principii activi,* adhuc potest esse dupliciter, quia vel in ratione principii *partialis,* et sic posset si aliud obstaculum non haberet; vel in ratione principii *totalis,* et sic non posset, quia non habet charitatem quæ

est principium bonæ volitionis, idest voluntatis bonitate meritoria.

AD PRIMUM PRINCIPALE dicitur uno modo quod licet credant, iste tamen actus credendi in eis est malus, quia oderunt illud creditum juxta illud Psalm. Superbia eorum qui te oderunt etc. Aliter dicitur quod quamvis non sit actus malus, non tamen est bonus necessario, quia inter istam bonitatem et malitiam oppositam contingit accipere actum indifferentem. Vel potest dici melius quod ille actus non est bonus, quia non est propter illum finem unde bonitas moralis sumitur, nec habet bonitatem, quæ est principium bonitatis meritoriæ.

Ad secundum dico quod non sunt capaces Dei potentia propinqua sed remota, ex qua nec sumitur bonitas moralis nec meritoria.

Ad ultimum dico quod argumentum esset efficax si poneretur quod intellectus esset motor voluntatis sicut posuit prima opinio. Sed hoc *nego*, et dico ad similitudinem quod non est simpliciter vera, sed aliqualiter, sicut dicetur infra, unde intellectus respectu veri est potentia naturalis, voluntas autem est libera.

QUÆSTIO II.

Quantum ad secundam materiam quæro

Utrum Angeli possint inducere veras formas.

Videtur quod sic, per auctorem *Lib. de causis,*

qui dicit quod intelligentiæ imprimunt formas declives.

2. Item per Boetium *Lib. de Trin.* qui dicit quod formæ naturales veniunt a formis quæ non sunt in materia; sed hujusmodi formæ sunt angeli sine materia; ergo.

3. Item, plus dominatur natura angelica super materiam quam virtus imaginativa; sed virtus imaginativa potest veram formam inducere; ergo. Probatio *minoris* per Avicennam *8. de animalibus,* qui dicit quod gallina quæ pugnavit cum gallo ex imaginatione victoriæ habet calcaria; ergo etc.

In contrarium est Philosophus 7. *Metaph.* omne quod fit, fit a simili sibi in specie; sed angelus non habet similitudinem cum forma materiali; ergo.

RESPONSIO. Hic sunt tres Articuli. *Primo* recitabo unam opinionem. *Secundo* unam aliam. *Tertio* solvam rationes utriusque opinionis.

Quantum ad primum est opinio multorum quæ ponit duas Conclusiones. *Prima,* quod angelus non potest directe et per se inducere formam corporalem in materia. *Secunda conclusio,* quod indirecte et per accidens potest.

Prima Conclusio probatur per Commentatorem 7. *Metaph.* qui dicit quod nullum immateriale potest producere formam materialem; sed Angelus est immaterialis; ergo.

Secundo sic: quod producit aliquam formam oportet quod præhabeat eam formaliter si agit univoce, vel virtualiter si agit æquivoce; sed angelus

nullo illorum modorum præhabet formam materialem; ergo. Probatio *minoris,* non enim præhabet eam formaliter, cum sit quoddam spirituale; nec virtualiter, quia tunc haberet dominium supra materiam, et posset eam producere.

Tertio sic: hæc est ratio quare homo potest magis perfectum ens producere quam cœlum, quia plus convenit cum entibus perfectis; sed cœlum quia plus distat non potest producere nisi formam imperfectam; cum ergo angelus adhuc plus distat quam cœlum non potest producere formam perfectam nec imperfectam.

Secunda Conclusio declaratur per Augustinum *3. de Trin.,* qui dicit quod materia est plena rationibus seminalibus sicut mulieres gravidæ sunt plenæ fœtibus. Angeli autem cognoscendo debitas proportiones rerum naturalium approximant activa passivis, quibus approximatis sequitur inductio formæ.

Quantum ad secundum Articulum est alia opinio quæ distinguit de formis perfectis et imperfectis. Et *primo* dicit quod Angeli non possunt inducere formas perfectas. *Secundo* dicit quod possunt inducere formas imperfectas.

Et secunda Conclusio probatur *primo* sic: sicut se habet corporale ad spirituale, ita e contra spirituale ad corporale; sed aliquod corporale potest producere spirituale, sicut patet de specie quæ gignitur in phantasmate et in intellectu; ergo.

Secundo sic: in essentialiter ordinatis, quidquid perfectionis est in inferiori, videtur esse et in supe-

riori; sed agens naturale potest producere veram formam in materia; ergo multo magis angelus qui est superior. *Confirmatur* illa ratio per Avicennam *6. Lib. naturalium p. 4. c. 4.* ubi dicit: nos autem etc., quære ibi.

Quantum ad tertium Articulum, qui vult tenere secundam opinionem potest respondere ad argumenta primæ opinionis:

Ad primum nego Commentatorem, quia est contra fidem; sequitur enim quod Deus non posset producere formam materialem cum ipse sit sine materia.

Ad secundum nego *minorem*, quia angelus præhabet istam formam materialem virtualiter. Et quando arguitur: ergo dominatur super materiam, dico quod aliquid dominari super materiam potest intelligi dupliciter, vel quantum ad impressionem formæ, vel quantum ad productionem. Secundo modo, nego; primo modo, concedo.

Ad tertium dico quod convenientia et assimilatio non est causa quare homo potest producere formam aliquam et non cœlum. Tunc enim cum angelus assimiletur angelo, posset eum producere, quod est falsum. Causa igitur est proportionalitas virtutis quam habet angelus respectu formarum naturalium.

Qui vero vult tenere primam opinionem potest respondere ad argumenta secundæ opinionis.

Ad primum concedo quod angelus potest aliquod corporale facere, puta motum localem, sed non

formam realem et permansivam de qua loquimur.

Ad secundum nego majorem; nam in homine est forma sensitiva, et tamen non est in angelo.

AD ARGUMENTA PRINCIPALIA. *Ad primum* nego auctorem de causis, qui secutus est Avicennam, qui posuit intelligentiam dotatricem formarum, quæ opinio est communiter reprobata et excommunicata.

Ad secundum dico quod Boëtius loquitur de ideis quæ sunt in mente divina, non in Angelis.

Ad tertium dico quod non est simile, quia per imaginationem nihil potest introduci in corpore, nisi facta consimili alteratione in eo in quo est imaginativa; angelus autem non habet materiam conjunctam, quæ possit consimili alteratione alterari ad formam materialem.

Distinctio VIII.

Solet etiam in quæstione versari...

Circa istam Distinctionem 8. quæritur.

QUÆSTIO I.

Utrum Angeli sint corporei.

Sed quia hoc patuit Dist. 3. quæst. de compositione angelorum, igitur quære ibi. Secundo quæritur:

QUÆSTIO II.

Utrum Angelus possit assumere corpus in quo exerceat opera vitæ.

Videtur quod non, quia tunc haberet majorem unitatem ad corpus assumptum quam ad non assumptum; sed hoc non potest esse, nec est possibile, quia non potest esse istius corporis forma, nec potest assumi ab eo in unitate suppositi sicut verbum divinum assumpsit humanam naturam; ergo est ibi tantum unitas sicut motoris ad mobile. Sed talis unitas potest esse angeli ad corpus non assumptum ut ad cœlum quod movet.

2. Præterea, aut assumeret corpus elementare, et hoc non, quia illud non assumeret corporis ac-

cidentia quæ apparent; aut assumeret corpus mixtum, et hoc non quia non videtur habere virtutem activam ad miscendum elementa secundum commixtionem talis corporis; aut assumeret corpus cœleste, et hoc non, quia illud non recipit peregrinas impressiones.

3. Præterea tertio,: si potest in corpore assumpto exercere opera vitæ; ergo est ibi aliquid vivum. *Consequens* est falsum; ergo et antecedens. Falsitas *consequentis* patet, quia corpus non est vivum nisi per formam vitalem informantem; angelus autem non potest esse forma corporis. *Consequentia* probatur, quia forma separata a materia non potest transmutare materiam per Commentatorem 7. *Metaph.*

In contrarium patet per multa loca Scripturæ, puta de Angelis apparentibus Abrahæ et de angelo Tobiæ.

RESPONSIO. Hic sunt tria videnda. *Primo*, quid importetur per angelum assumere corpus. *Secundo,* quale corpus assumit. *Tertio,* si in illo corpore potest exercere opera vitæ.

Quantum ad primum dico quatuor Conclusiones.

Prima, quod non importat præsentiam qua præsens est corpori, quia tunc assumeret cœlum empireum cui est præsens.

Secunda Conclusio, quod non importat unionem materiæ ad formam, quia ut aliqui dicunt, Deus non potest facere angelum informare mate-

riam corporalem. Et ad hoc est ratio Petri talis: nulla virtute potest fieri ut quod est hoc aliquid et res completa et terminata, fiat modificatio; sed angelus est res terminata, completa, et hoc aliquid, et nobilissima species universi; ergo non potest fieri forma materiæ.

Tertia Conclusio, quod non importat unionem naturæ ad suppositum creatum, quia suppositum creatum non potest suppositare duas naturas essentialiter distinctas.

Quarta Conclusio: unio est motus unitatis, quo motor intrinsecus unitur corpori, et sic assumit angelus corpus, idest ad se sumit inquantum utitur eo tanquam instrumento ad aliquas operationes exercendas.

Quantum ad secundum Articulum dico aliquas Conclusiones.

Prima quod non assumitur corpus cœleste, quæ probatur, quia tale corpus non recipit in se peregrinas impressiones.

Secunda Conclusio, quod non assumit corpus elementare, quia illud non est susceptivum illorum accidentium quæ apparent in illis corporibus.

Tertia Conclusio, quod potest assumere corpus jam a natura generatum, puta cadaver mortui; ista patet per se.

Quarta Conclusio, quod potest assumere corpus semiplena mixtione mixtum, tum quia tale corpus non potest ita subito ad tam perfectam mixtionem deduci qualis requiritur in corpore humano;

tum quia quando disparet *tale corpus* non remanet locus talis corporis, quod non esset si fuisset perfecte mixtum. Et si dicas qualiter potest hoc fieri ut tale corpus formetur, dico quod angelus optime novit naturas rerum, et sic optime approximare activa passivis et in convenienti proportione, quibus proportionatis, et debita influentia respectu cœli posita habetur corpus imperfecte mixtum.

Quantum ad tertium Articulum prætermisso actu intellectivæ potentiæ oportet *primo* videre de actu potentiæ motivæ, *secundo* de actu potentiæ sensitivæ, *tertio* de actu potentiæ vegetativæ.

Quantum ad actum potentiæ motivæ patet per omnes quod Angelus potest movere corpus motu locali sive progressivo, et hoc sive corpus sit assumptum sive non assumptum; sed difficultas est in modo ponendi, an scilicet movet per *intellectum* et *voluntatem,* an per potentiam *executivam.* Et dicunt Thomistæ quod non movet per potentiam executivam, quia in angelo non ponitur executiva quod probatur

Primo sic: Quæ multiplicantur in inferioribus uniuntur in superioribus sicut patet de sensitiva et intellectiva quæ distinguuntur in homine, et in angelo ponitur tantum intellectus; cum ergo virtus volitiva et motiva distinguuntur in homine ut duæ vires, in angelo erunt tanquam una vis, quæ est virtus volitiva et imperans et exequens.

Secundo sic: ista potentia executiva si ponitur,

frustra ponitur; ergo non debet poni in angelo. Probatio *antecedentis:* quia ista potentia executiva aut habet operationem *intra manentem*, et tunc nihil facit ad motum localem; aut *transeuntem* et tunc non suojacet imperio voluntatis, et sic angelus semper movebit, quod est falsum.

Tertio sic: si angelus habet talem potentiam executivam, illa potentia est spiritualis et per consequens super se reflexiva, ut patebit *lib. de causis.* Et tunc quæro, aut reflectitur ad determinandum aut ad movendum: non primo modo, quia illud est solius voluntatis *ex 9. Metaph.;* non etiam secundo modo, quia tunc simul esset in potentia et in actu respectu ejusdem, quod est impossibile. Quid ergo est principium movendi in angelo secundum locum?

Dicunt isti qui sunt præcedentis opinionis diversimode: quia alii volunt quod sit intellectus practicus, quia per intellectum practicum angelus assimilatur actioni. Alii dicunt quod est voluntas imperans , quia si esset intellectus practicus semper moveret, cum illud principium sit activum naturale.

Sed contra hoc arguitur: *Primo* sic: operationes differentes secundum primas actionum differentias non reducuntur in eandem potentiam ; sed intelligere, velle et movere secundum locum differunt secundum primas differentias actionum; ergo. Probatio *minoris*, nam intelligere et velle sunt actiones intra manentes, movere autem secundum locum est transiens, actio; istæ autem duæ diffe-

rentiæ scilicet intus manere et transire extra, sunt differentiæ actionum *ex 1. Ethic.* et *9. Metaph.*

Secundo sic: actio communis pluribus oportet quod sit a principio communi; sed movere secundum locum est actio communis pluribus, scilicet angelis, hominibus, bestiis etc.; ergo oportet quod sit a principio communi. Sed illud non est intelletectus et voluntas cum non sint in bestiis; relinquitur ergo in angelis potentia executiva; ergo. Dico ergo quod angelus movet corpus assumptum sive non assumptum per potentiam executivam tali ordine, nam primo est intellectus speculativus, secundo voluntas complacens, tertio intellectus practicus dirigens ad praxim, quarto voluntas imperans, quinto potentia exequens. Tunc ad argumenta aliorum:

Ad primum dico quod illa quæ multiplicantur in inferioribus non uniuntur in superioribus quando sunt disparata. Exemplum de intellectu et voluntate; potentia autem executiva est ab ipsis disparata.

Ad secundum dico quod ponitur potentia executiva propter operationem transeuntem. Et cum dicis: ergo non subjacet imperio voluntatis, *nego*, nam manus mea movet scamnum per potentiam executivam, et tamen subjacet imperio voluntatis quantumcunque sit operatio transiens.

Ad tertium dictum est pluries quod non est inconveniens idem esse in actu et potentia illo modo quod sit in actu virtualiter tale, et in potentia formaliter tale.

Secundo, in illo Articulo est videndum si

angelus in corpore assumpto possit exercere actus potentiæ sensitivæ. Et dico quod non, cujus ratio est quia isti actus sive operationes non sunt natæ recipi nisi in composito organico et perfecte mixto ex corpore et anima, inquantum habet potentiam perfectam quorum neutrum est ibi.

Tertio est videndum si angelus in corpore assumpto exercere possit actus potentiæ vegetativæ. Et dico tres conclusiones secundum quod huic potentiæ attribuuntur tres operationes, scilicet augmentatio, nutritio et generatio.

Prima Conclusio, quod angelus non potest proprie exercere in tali corpore operationes augmentationis, quia augmentatio proprie est corporis compositi animati et perfecte mixti quorum neutrum est ibi.

Secunda Conclusio de actu nutritionis dico quod si loquimur de vera nutritione, nihil ibi nutritur, si autem loquamur de masticatione quæ præcedit nutritionem, illa non est aliud nisi divisio cibi per motum localem mandibulorum et trajectio in ventrem, et tunc potest fieri exalatio et resolutio in humores.

Tertia Conclusio, si potest in actum generationis, dico quod potest inquantum potest esse incubus et succubus; hoc autem intelligendum est de malis angelis non de bonis, quia non est verisimile quod boni angeli immisceant se talibus vilitalibus. Malus autem angelus in assumpto corpore potest alicui esse succubus, et recepto ab illo semine deciso, potest illud servare in qualitate et calore naturali

quousque sit alicubi mulieri incubus, et transfundat illud in matricem, sicut aliqui senserunt de generatione Merlini, et forte quod illo modo concipietur antichristus.

AD PRIMUM PRINCIPALE dico quod cœlum non assumitur illo modo, sed alio sicut patet ex *4. Conclus. 1. Artic.*

Ad secundum patet quale corpus assumit *ex 2. Artic.*

Ad tertium patet ex *3. Artic.* quales actus potest ibi exercere; non enim exercet ibi tales actus vel opera, ut propter hoc ponatur angelus illius corporis forma; ergo etc.; tantum de quæstione.

QUÆSTIO III.

Tertio quæritur.

Utrum dæmones possint ludificare sensus nostros.

Videtur quod non, quia Philosophus ait *2. de Anima* quod sensus respectu proprii objecti semper est verus; ergo non potest decipi a dæmone.

In contrarium est Augustinus *17. de civ. Dei* et patet ex contraria experientia.

RESPONSIO: hic sunt tria videnda. *Primo* quomodo se habeat visus ad potentias sensitivas apprehensivas, et illæ apprehensivæ quomodo se habeant ad invicem inter se. *Secundo* quomodo spiritus vitales se habeant ad potentias sensitivas apprehensivas. *Tertio,* ex his ad propositum.

Quantum ad primum est notandum sicut patet per doctrinam Const. *in lib. de differentia spiritus et animæ:* In cerebro debemus imaginari duas partes, primam quæ est major, et postremam quæ est minor. In parte prima sunt duæ concavitates seu ventriculi. Unus ventriculus est in anteriori parte anterioris partis cerebri a quo fluunt septem paria nervorum qui deserviunt potentiis sensitivis exterioribus et maxime unum par deservit visui, qui nervi protenduntur quousque conjungantur oculis, et unus nervus exit a dextera et vadit ad sinistram; alius oritur a parte sinistra et vadit ad dexteram, et cancellantur in medio ad modum crucis, et in illo medio stat judicium visus, alias unum et idem videretur duo, ut probat Avicenna *6. naturalium.* Alius ventriculus est in secunda parte posterioris partis cerebri, et ibi debemus imaginari unum corpus ad modum vermis quod aliquando clauditur aliquando aperitur, cujus opus est memorari, et habet unum ventriculum supra se et alium sub se; deinde in ultima parte cerebri est ponendus unus ventriculus, et sic in universo sunt quinque ventriculi vel concavitates. Et secundum illas debemus ponere quinque potentias inter apprehendentes, secundum viam Avicennæ *6. naturalium,* prima est sensus communis, secunda imaginativa vel formativa, tertia cogitativa, quarta æstimativa, quinta memorativa.

Nam sensus communis habet pro organo primum ventriculum qui est in prima parte anterioris partis cerebris, cujus actus est recipere formas a sensibilibus particularibus, et habet duplicem faciem, u-

nam ad sensus particulares quæ clauditur in somnis, aliam ad imaginativam quæ retinet species ut statim dicetur, et ista aperitur in somnis et est causa somniorum.

Secunda potentia quæ dicitur formativa vel imaginativa habet pro organo secundum ventriculum qui est in ultima parte anterioris partis cerebri et ejus actus est retinere species, quia sensus communis non habet vim retentivam, sed est sicut aqua cui imprimitur sigillum, ut deducit Avicenna ubi supra.

Tertia potentia dicitur cogitativa et habet pro organo ventriculum qui est in inferiori mediæ concavitatis cerebri, et ejus actus est componere et dividere species quæ sunt in potentia formativa.

Quarta potentia, scilicet æstimativa, pro organo habet ventriculum qui est in summo mediæ concavitatis cerebri, cujus actus est apprehendere intentiones non sensatas, sicut patet de agno qui fugit lupum.

Quinta potentia, scilicet memorativa, habet pro organo ventriculum qui est in ultima parte cerebri, et ejus actus est retinere species acceptas ab æstimativa.

Hæc omnia si profundius vis videre, quære Avicennam *6. naturalium part. 1. cap. ult. circa medium.*

Quantum ad secundum Articulum oportet tria videre. *Primo* quomodo spiritus vitales se habeant ad organa dictarum potentiarum. *Se-*

cundo quomodo se habeant ad potentias sive virtutes. *Tertio* quomodo se habeant spiritus ad similitudines sensibilium.

Quantum ad primum dico quod spiritus existentes in organo prædictarum virtutum, non sunt corpora continua cum illis organis, sed contigua, sicut patet per sententiam Aristotelis. Prima generatio spirituum est in corde, deinde transmittuntur a corde ad cerebrum transeundo per duram matrem, quod non esset verum si essent corpora continua cum organis; secundo dico quod sunt in illis organis sicut in locis in quibus conservantur, et hoc patet satis per Const. clare *in lib. de differentia spiritus et animæ.*

Quantum ad secundum principale in isto articulo, dico quod virtutes secundum id quod sunt, non sunt formæ spirituum sed organorum, quia non est intelligibile quod unum et idem sit per se forma duorum discontinuorum, sed organa et spiritus sunt discontinua. Cum ergo virtutes sint formæ organorum non possunt esse formæ spirituum.

Quantum ad tertium principale in isto secundo articulo, dico quod istæ similitudines sensibilium alio modo se habent ad organa, et alio modo ad ipsos spiritus. In organis enim se habent sicut color ad ipsum corpus coloratum, quia sicut corpus coloratum informatur colore, ita organa informantur illis similitudinibus. Ad spiritus autem se habent istæ similitudines sicut species coloris ad aerem, quia sicut cessante corpore colorato cessat spiritus qui erat in aere, ita cessante specie quæ est in organo, cessat similitudo quæ est in spiritu.

Tunc ad tertium Articulum principale dico quod dæmones possunt ludificare sensus nostros multipliciter. *Primo,* ut illud quod est absens videatur præsens; *secundo,* quod præsens est lateat; *tertio,* ut illud quod est unius coloris videatur esse alterius coloris; *quarto,* ut illud quod est unum videatur plura; *quinto,* ut illud quod est unius quantitatis videatur esse alterius; *sexto,* ut illud quod est in uno situ videatur esse in alio; *septimo,* ut illud quod est unius figuræ, videatur esse alterius; *octavo,* ut illud quod est in motu videatur esse in quiete; *nono,* ut quod est sub quiete videatur esse in motu.

Omnes illos modos ludificationis potest dæmon facere in nobis dupliciter, scilicet operando aliquid extra nos, aut aliquid intra nos. Brevitatis autem gratia, tantum de primo pono exemplum. Ludificat enim sensus nostros, *primo* operando aliquid *extra nos* faciendo in aere naturam specularem congregando diversas partes aeris ita ut habeat naturam specularem, ita ut sicut apposito speculo illud quod est retro videtur ante, sicut patet cuilibet inspicienti. *Secundo* potest hoc idem operando aliquid *intra nos,* nam, sicut dictum est in *1. Artic.,* sensus communis non retinet species, sed virtus formativa; species autem quæ est in organo istius potentiæ multiplicat se per species quæ sunt corpora diafona in via quæ est ab organo sensus communis usque ad organum potentiæ memorativæ, formativæ et imaginativæ; et tunc malus angelus ita forti motu movet speciem quæ est in organo sen-

sus communis, ut videatur sibi objectum præsens quod repræsentatur ab illa specie; et hoc quære melius in Avicenna *6. naturalium part. 4. c. 2.* — Idem intelligo de aliis modis ludificationum prædictis.

AD ARGUMENTUM IN CONTRARIUM dico quod sensus respectu proprii objecti est semper verus, nisi fiat permutatio in organo vel in medio; patet autem in *3. Artic.* quod dæmon potest immutare organum et medium.

Distinctio IX.

Post prædicta superest....

Circa istam Distinctionem 9. quæritur.

QUÆSTIO I.

Utrum Angelus possit alteri loqui.

Videtur quod non, quia locutio fit de eo quod est ignotum; sed quidquid est ignotum uni angelo est notum alteri; ergo. Probatio *minoris:* essentia angeli est intimior angelo quam sua cogitatio; sed ista intimitate non obstante essentia angeli est nota alteri angelo; ergo et cogitatio.

Secundo sic: si angelus possit loqui uni angelo, ita potest loqui distanti sicut præsenti; consequens est falsum, quia non posset loqui uni angelo quin loqueretur omnibus intermediis; ergo.

Tertio sic: quidquid angelus cognoscit, cognoscit per species innatas; sed omnis species quæ uni angelo innata est, alteri angelo innata est; ergo quidquid cognoscit unus, et alius cognoscit; ergo frustra fit locutio. *Major probatur* per rationes Thomæ *part. 1. q. 55. a. 5.* quæ sunt positæ supra *dist. 3. q. penult.*

In contrarium est Damascen. *lib. 2. c. 32.* et patet per illud quod habetur in Isaia: duo Sera-

phim clamabant alter ad alterum; sed clamor est quædam locutio.

RESPONSIO: hic sunt duo Articuli. *In primo* ponitur una opinio quæ reprobatur. *Secundo* dicetur ad Quæstionem secundum veritatem.

Quantum ad primum Articulum est opinio Henrici quæ tria dicit. *Primo* quomodo loquens cognoscit illud de quo loquitur, scilicet singulare. *Secundo* quomodo possit illud cognoscere unus, et aliud latere. *Tertio,* quomodo fiat ei patens per aliquam rationem quando loquendo exprimit illud.

Quantum ad primum, dicitur quod angelus cognoscit singulare per universale concreatum suo intellectui. Quod probatur *primo* quia unumquodque sicut se habet ad esse ita se habet ad cognitionem *ex* 2. *Metaph.;* sed singulare quantum ad esse nihil addit supra universale; ergo. — *Secundo* sic: nihil movet aliquam potentiam, nisi in virtute primi objecti; sed primum objectum intellectus angelici est universale; ergo. — *Tertio* sic: sequitur quod intellectus angeli esset magis determinatus et limitatus quam humanus. — *Quarto* sic: quia si non sequitur quod sicut per apprehensionem universalium generatur in nobis habitus scientialis, sic in intellectu angeli si primo cognosceret singularia posset esse habitus scientiæ sine scientia, vel præter scientiam universalium, quod est contra Philosophum 7. *Metaph.*

Quantnm ad secundum dicit ille Doctor quod licet intellectio hujus universalis, quæ est ratio intel-

ligendi, huic pateat, illi vero non, tamen patent ei conceptus hujusmodi, ut est de ipso singulari, quia per hoc quod ipse utitur forma universali ad concipiendum singulare nihil innovatur in intellectu illius, et ideo est necessaria locutio propter singulare cognitum isti, et alium latet.

Quantum ad tertium dicit quod sicut singularia signata cognita a nobis non possumus per locutionem alteri exprimere nisi exprimendo singularia vaga cum proprietatibus et accidentibus designantibus sub quibus aliquid revelatur, ita neque unus angelus sub eadem significatione sub qua ei revelatum est potest alteri angelo loquendo manifestare, sed format alteri conceptum novum realiter alium de singulari vago, quem conceptum alius intellectus angelicus videt, quasi legeret in libro, et hoc vocatur loqui sive locutio.

Contra istam opinionem arguitur *primo* sic: unumquodque sicut se habet ad esse ita ad cognosci; sed singulare addit supra universale *ex quæst. de individuatione art. 2.*; ergo. — Præterea rationes quibus probatur quod singulare non potest intelligi ab angelo, procedunt ex hoc quod est imperfectionis in intellectu cognoscere singulare; sed hoc est falsum, quia intellectus Dei cognoscit singulare. — Præterea illa opinio vel conclusio est improbata multipliciter de universali concreato, sine habitu scientiali *Dist. 3.* quæst. illa: Utrum angelus cognoscendo distinctas quidditates habeat distinctas rationes cognoscendi. Quære ibi.

Contra secundam conclusionem illius arguitur sic:

ipse improbat speciem in beatitudine per hoc quod unus beatus videret eam in intellectu alterius naturaliter, et sic videret naturaliter objectum repræsentativum naturaliter per speciem; sic arguo in proposito: Si habitus est ratio naturaliter cognoscendi singularia, cum unus angelus videat habitus naturaliter in alio, non poterit eum latere objectum repræsentativum. — Præterea quando duo intelligibilia comparantur ad eundem intellectum non alligatum virtuti phantasticæ, magis actuale est magis intelligibile si non excedit facultatem potentiæ; sed signatum intelligibile est magis actuale individuo vago; ergo magis intelligibile ab intellectu qui non alligatur virtuti phantasticæ, qualis est intellectus angelicus.

Contra tertiam conclusionem illius Doctoris sequitur quod in intellectu angeli sunt duo conceptus de eodem, unus vagus signans, et alius determinatus signatus, et sic erit ponere pluralitatem sine necessitate.

De secundo Articuto principali dico tres Conclusiones.

Prima, quod angelus loquens alteri causat immediate conceptum illius objecti de quo loquitur angelo cui loquitur. Et probatur sic: omnis loquens intellectualiter causaret immediate in eo cui loquitur conceptum de quo loquitur si posset; sed angelus qui loquitur potest; ergo. Probatio *minoris:* illud quod sufficienter est in actu primo respectu alicujus effectus, potest illum immediate causare in

receptivo proportionato et approximato; sed angelus habens notitiam alicujus objecti est sufficienter in actu primo ad causandum intellectionem actualem illius objecti, et angelus audiens est receptivum proportionatum.

Secunda Conclusio est declarare quid angelus loquens gignat in intellectu audientis. Et dico primo quod potest causare actum et non speciem. Iterum potest causare actum et speciem. Iterum potest causare speciem et non actum. *Probatio primi;* dato quod duo angeli possunt loqui de aliquo habitualiter noto; sed tunc gignit actum et non speciem quia alias oporteret ponere duas species in eodem intellectu ejusdem objecti, quod est falsun secundum adversarium. — *Secundo* probatur quia si Deus crearet unam novam speciem, et notitiam illius haberet unus angelus et non alius, habens notitiam posset loqui angelo non habenti notitiam de illa specie, et sic gigneret in intellectu illius actum et speciem. — *Tertium* probatur quia minor virtus non potest impedire majorem virtutem a sua actione; ergo si superior angelus consideraret aliquid in genere proprio, tunc inferior volens sibi loqui non impediret suam intellectionem actualem; causabit tamen aliquid, sed non actum, ut patet; ergo speciem.

Tertia Conclusio quomodo unus angelus potest loqui uni et non alteri. Et dicunt aliqui quod angelus non potest uni loqui quin aliis omnibus loquatur.

Contra hoc objicit Varro multipliciter. *Primo* quia angelus non est pejoris conditionis quam homo;

sed homo potest consiliari et loqui cum uno secrete non loquendo cum alio; ergo. — *Secundo* quia angelus bonus non posset loqui aliquod secretum alteri, quod lateret angelum malum si esset medius, quod est inconveniens et contra Chrysostomum super Matth.

Ideo est alia opinio, quod angeli habeant inter se signa secreta et privata, et per talia signa potest loqui uni et non alteri.

Contra: intimior est essentia angeli sibi, quam quodcunque signum; sed non obstante ista intimitate essentia unius angeli nota est alteri; ergo. — Præterea, quando conveniunt ad invicem de istis signis secretis, quare non potuit tertius angelus esse præsens qui audiret ista pacta.

Ideo est tertia opinio, quod hoc est ideo quia angeli sunt specula voluntaria, unde si essent duo specula sibi mutuo opposita, potest unum speculum voluntarie se dirigere ad unum et non ad alium.

Contra, quamvis repræsentatio subsistit voluntati, tamen postquam repræsentatio et locutio facta est in effectu videtur esse objectum naturale sicut etiam apparet in nobis, quod locutio antequam ponitur in effectu subest imperio voluntatis, sed posquam posita est in effectu est objectum naturale auditus.

Ideo est alius modus Thomæ qui dicit quod conceptus in nobis duplici clauduntur obstaculo scilicet voluntate et corporeitate. In angelo autem cum non sit corporeus, conceptus ejus clauditur tantum

uno obstaculo, scilicet voluntatis. Et ideo statim cum vult conceptum suum ab alio videri statim ille videt.

Contra illam opinionem est eadem ratio quæ contra præcedentem.

Quinta est opinio Scoti quæ redit in idem cum istis qui dicunt quod sicut in potestate angeli est uti illa vel illa specie, ita in ejus potestate est gignere actualem notitiam in illa vel in illa intelligentia, quia non magis determinatur passivum naturale ad patiendum quam activum naturale ad agendum.

Sed contra istam opinionem est eadem ratio quæ contra præcedentem. Et ideo non video bono modo rationem determinantem nisi voluntatem divinam. Si tamen aliqua prædictarum opinionum est vera, concordo tamen cum ultimis tribus opinionibus quæ in idem tendunt.

AD ARGUMENTUM PRIMUM in oppositum nego *minorem*. Ad *probationem* dico quod non valet quia essentia angeli est objectum naturale, cogitatio vero est objectum voluntarium.

Ad secundum patet per idem sicut declaratum est in 3. Quæst. 2. Artic.

Ad tertium nego *majorem*. Ad *probationem* illius patet in 3. Dist. quæstione illa: Utrum angelus cognoscat alia a se per species innatas vel acquisitas. Quære ibidem.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur

An Angelus unus possit alium illuminare

Videtur quod non, quia illuminare est lumen creare vel lumen intendere; sed Angelus non potest lumen creare, quia creare competit soli Deo, nec potest creatum intendere, quia ab eodem habitus intenditur a quo producitur *ex. 1. Ethic.*

Secundo sic: non est minoris nobilitatis intellectus angelicus, quam humanus; sed intellectus humanus illuminatur a solo Deo, per illud Ioan. Erat lux vera quæ illuminat etc.

3. Præterea, omnis mutatio est inter opposita, et sic si angelus illuminatur, prius fuit tenebrosus, quod est inconveniens.

4. Præterea, aut angelus inferior illuminat superiorem, aut e converso. Non primo modo, quia illuminans est perfectior illuminato; sed angelus inferior non est perfectior superiore; ergo. Nec etiam secundo modo, quia majus lumen obfuscat minus, sicut patet in meridie quod lumen solis obfuscat lumen stellarum.

In contrarium est Dionysius in *De angelica hierarchia* qui dicit quod angeli superiores purgant, illuminant et perficiunt inferiores. — *Confirmatur*, quia ecclesia triumphans assimilatur ecclesiæ militanti; sed in ecclesia militante unus homo illuminat alium hominem; ergo.

RESPONDEO. Hic sunt quatuor Articuli secundum quatuor modos dicendi.

Est enim prima opinio Thomæ *part. 1. q. 100. a. 1.* qui dicit quod angelum illuminare alium angelum intelligitur dupliciter, scilicet causative quia causat lumen, secundo modo confortative. Primo modo angelus non illuminat alium angelum, sed secundo modo.

Contra istam opinionem objicit Varro quia confortatio illa aut est per impressionem vel informationem factam ab alio, aut per repulsionem contrarii, sicut dicimus quod unus carbo confortatur ex conjunctione alterius carbonis, quia duo carbones possunt magis repellere frigiditatem aeris circumstantis; sed nullum istorum potest dari in proposito, quia unus angelus nihil recipit per impressionem ab alio; nec etiam est ibi expulsio contrarii, puta tenebræ; ergo.

Ideo est secundus modus Henrici qui dicit quod quadrupliciter potest intelligi Angelum superiorem illuminare inferiorem. Uno modo, lumen infundendo, sicut sol illuminat medium. Alio modo, luminosum offerendo, sicut deferens candelam illuminat domum; tertio modo, obstaculum amovendo sicut aperiens fenestram de die; quarto, aliquid faciendo, quo facto causatur lumen in receptivo, sicut cum medicus sanat oculum infirmi. — Ad propositum applicando, *primo modo* solus Deus illuminat; *secundo modo* unus angelus illuminat alium ei loquendo de aliquo noto sibi et non alteri; *tertio* et *quarto modo* angelus illuminat hominem, sicut probatur per Augustinum super illud Psalmi: Da mihi

intellectum etc. Et secundum membrum deducitur sic: angelus inferior per naturalem influentiam angeli superioris est reducibilis in statum naturalem et ultimatum perfectionis naturalis; sed ultimata perfectio angeli est intelligere opus divinum; ergo.

Contra istam rationem arguit Scotus et bene, quia tunc angelus superior faceret videre angelum inferiorem aliquod revelatum in verbo, quia hoc est ultima ejus perfectio.

Ideo est tertia opinio quæ dicit quod sicut homo docet alium hominem, ita Angelus potest alium angelum illuminare; sed unus homo docet alium quadrupliciter: *Primo modo* imprimendo speciem directe sicut in mathematicis magister imprimit discipulo formam trianguli. *Secundo modo* imprimendo lumen indirecte excitando lumen intellectus agentis. *Tertio modo* proponendo propositiones modo debito et determinato, proponendo principium ad conclusionem eliciendam ex principio, et connexionem ipsorum ad invicem sicut recitat Augustinus de juvene illo interrogato de conclusionibus geometricis per ordinem. *Quarto modo*, homo docet alium juvando et confortando intellectum circa objectum. — Applicando illa ad propositum dicitur quod angelus non illuminat primo modo quantum ad speciem, nec secundo modo quantum ab lumen, quia angelus nihil recipit ab alio angelo; nec tertio modo, scilicet proponendo propositiones debito modo, quia angelus intelligendo non discurrit; et sic illu-

minat quarto modo juvando intellectum circa objectum, et ipsum confortando.

Contra illam opinionem est eadem ratio quæ fuit contra Thomam de illuminatione confortativa. Item arguit sic Varro, quia si unus angelus non facit aliquid in alio, non videtur ipsum illuminare, sicut si sol semper luceret in se, et nihil faceret extra se, nunquam illuminaret medium. Propter quod est

Quartus modus dicendi, scilicet Scoti qui dicit quod illuminatio in angelo est quædam locutio de noto perfectissimo in esse secundo, et unus angelus potest alteri loqui, ut patet ex quæst. præced., ideo unus potest alium illuminare.

Sed hic sunt duo dubia: *unum,* si superior illuminans potest facere inferiorem aliquid videre in verbo; *secundo,* si inferior possit illuminare superiorem.

Ad primum dico quod non, quia sicut cognitio verbi est mere supernaturalis, ita cognitio cujuscunque objecti contenti in eo est mere supernaturalis; sed quod est mere supernaturale non subjacet causalitati causæ secundæ; ergo.

Ad secundum dubium dico quod Deus de potentia sua absoluta potest aliquid revelare angelo inferiori, quod non esset revelatum angelo superiori. Et tunc ille inferior posset aliquo modo loqui superiori, quæ locutio esset aliquo modo illuminatio. De communi tamen cursu quidquid Deus revelat inferioribus, revelat et superioribus.

AD PRIMUM PRINCIPALE, dico quod illuminare non est lumen creare, quia creatio excludit omnem causalitatem subjectivam, sicut patebit in quæstione de ratione seminali. Hic autem præsupponitur subjectum receptivum.

Ad secundum dico quod intellectus humanus non tantum illuminatur a luce divina quin etiam ibi concurrat causa secunda illuminans.

Ad tertium dico quod non oportet ibi concedere tenebram per positionem, quia Cherubim sunt perspicaciores in scientia quam angeli, et tamen propter hoc angeli non dicuntur tenebrosi.

Ad quartum dico quod angelus inferior potest illuminare superiorem si aliquid reveletur sibi quod non revelatur superiori. Nec est inconveniens quod angelus inferior excedat superiorem in aliqua perfectione accidentali. Eodem modo dico quod angelus superior potest illuminare inferiorem. Et cum dicis quod majus lumen obfuscat minus per argumentum de sole et stellis, dico quod supponit falsum quia ita apparet propter materialitatem et defectum sensus cum impedimento medii non dispositi, quia si quis esset in puteo profundo in meridie, videret clare stellas non obstante luce solari.

Distinctio X.

Hic etiam investigandum...

Circa istam Dist. 10. tractat Magister de missione angelorum, ideo quæro sicut Magister quærit:

Quæstio I.

Utrum omnes angeli mittantur.

Videtur quod non per Dionysium qui dicit quod superiora illa agmina ab intimis nunquam recedunt.

2. Præterea Daniel. 7. dicitur: Millia millium ministrabant ei et decies centena milia assistebant ei; sed qui assistunt non mittuntur; ergo.

In contrarium est Apostolus *ad Heb.:* Omnes sunt administratorii spiritus, etc.

Respondeo et dico quod omnes mittuntur. Sed *missio* est duplex; scilicet *ad intra* et *ad extra.* Illi autem de supremis ordinibus secundum communem cursum non mittuntur nisi ad intra faciendo revelationes inferioribus. Illi autem de infimis ordinibus mittuntur ad extra. Verumtamen quamvis de communi cursu spiritus superiores non mittantur ad extra, puto tamen quod ex aliqua causa speciali etiam spiritus superiores mittuntur ad extra, quia sicut vult beatus Bernardus, ille

qui annunciavit incarnationem Christi fuit de summo ordine.

Ad argumentum Dionysii et Danielis dicendum quod loquuntur de communi cursu missionis.

Distinctio XI.

Illud quoque sciendum...

Circa istam 11. Distinctionem quæro

Quæstio I.

Utrum angelus custodiens possit aliquid effective causare in intellectu hominis custoditi.

Videtur quod sic, quia alias frustra custodiret ipsum nisi posset eum dirigere in actibus humanis.

2. Præterea, activum quod potest aliquid caurare in passivo excellentiori, potest etiam aliquid causare in passivo minus excellenti; sed intellectus angelicus est nobilior intellectu humano, et angelus potest aliquid efficere in intellectu angelico, ut patet ex quæstionibus de locutione angelorum et illuminatione; ergo.

3. Præterea plus convenit intelligentia cum intellectu humano quam sensibile; sed sensibile potest aliquid efficere in intellectu nostro; ergo.

In contrarium patet per Augustinum super illud Psal.: Angelis suis mandavit de te, etc.

Responsio: hic sunt tres articuli. *Primus* si quilibet homo habet angelum custodem sui. *Secundus* si angelus potest aliquid efficere in intellectu nostro secundum opinionem Avicennæ. *Tertius* si secundum opinionem theologorum.

Quantum ad primum dico cum Magistro quod sic: hoc patet per *Matth. 10.* Angeli eorum semper vident faciem patris mei etc. ubi dicit Hieronymus: magna dignitas animarum ut una quæque anima habeat ab ortu nativitatis suæ in custodiam suam deputatum angelum. Item *in Actibus Apost.* dicitur de Petro: forsitan angelus ipsius est. Item *in Psal.*: angelis suis mandavit de te.

Sed hic est dubium de Antichristo si habebit angelum custodem sui. Et dicit Aureolus et bene quod Antichristus vel erit obstinatus in malo, et sic non habebit; vel non erit obstinatus, sic non erit inconveniens ipsum habere angelum.

Item est et aliud dubium, quia duo homines custoditi possunt ad invicem contradicere ex bono motivo de aliquo bono opere, et sic videtur quod inter angelos sit controversia et pugna. Ad quod dico secundum viam sanctorum quod nullum inconveniens est inter angelos esse opinionum diversitatem, quantum ad ea quæ sunt ad finem dummodo maneat identitas finis.

Item dubium est si contristantur de custodito perdito. Dico quod non habent tristitiam prout tristitia habet passionem et afflictionem, sed prout dicit nolitionem.

Quantum ad secundum Articulum est opinio Avicennæ *6. naturalium part. 5. c. 6.* qui dicit quod anima dum actu intelligit habet species ab intelligentia, et hæc species non habet esse mansivum in anima post actualem considerationem.

Probatur per hoc quod in organo sensus conservantur species post recessus sensibilis ex eo quod organum non est natum cognoscere objectum; sed intellectus non est potentia organica; ergo. Modus suus ponendi fuit talis, ipse posuit ordinem in intelligentiis ita quod ultima intelligentia influebat species dum erat actualis intellectio super nostrum intellectum. Et sicut Plato posuit quod per conversionem intellectus nostri ad ideam alicujus rei haberemus scientiam illius rei; ita Avicenna posuit quod per conversionem intellectus nostri ad illam, scilicet intelligentiam haberemus notitiam rei. Ait enim in principio capituli allegati, quod causa dandi formam intelligibilem animæ nostræ non est nisi intelligentia in effectu penes quam sunt principio formarum intelligibilium abstractarum.

Contra illam opinionem arguitur dupliciter secundum quod duo ponit. *Primo* quod species fluunt in animam nostram ab intelligentia; *secundo* quod illæ species non manent nisi actu intelligendi manente.

Contra primum arguit Thomas *part. 1. q. 85. a. 4.* sic, quod si ita esset tunc frustra anima uniretur corpori, quia non propter aliquam perfectionem animæ in essendo, quia forma non est propter materiam, sed e converso *ex. 2. Phys.,* nec propter perfectionem animæ in operando, quia non unita posset habere species ab intelligentia sicut unita. — Ista ratio non valet, quia eodem modo concludit quod anima beata frustra unitur corpori, quia non propter aliquam perfectionem in essendo, quia

forma non est propter materiam, sed e converso, ut dicis; nec propter perfectionem ejus in operando, quia illam perfectam operationem habet anima beata non unita corpori sicut unita.

Arguo ergo aliter sic: omnis nostra cognitio oritur a sensu, et deficiente sensu deficit scientia quæ est secundum illum sensum *ex. 1. Metaph. et. 1. Post.* Sed hæc esset falsa si illæ species imprimerentur ab intelligentia; ergo.

Contra secundum Articulum arguitur *Lib. 1. dist. 3.* quære ibi. Et adducitur ad præsens auctoritas Avicennæ *in ult. cap. 1. part. 6. naturalium* ubi dicit quod anima non considerat species nisi veluti sunt repositæ in intellectu.

Quantum ad tertium Articulum dico quod cum quæritur: Utrum angelus possit aliquid effective causare in intellectu nostro, potest intelligi vel de angelo absolute sumpto, vel de angelo cum corpore assumpto. Si secundo modo, patet quod sic, per totum librum Tobiæ de Raphaele. Si autem primo modo dico duas conclusiones: *prima* est quod nihil potest causare immediate effective, puta intellectionem vel speciem; *secunda* conclusio est quod aliquid potest dispositive.

Prima Conclusio probatur sic: actus activorum sunt in patiente disposito *2. de anima;* sed intellectus noster dum est conjunctus corpori corruptibili non est dispositus ad suscipiendum immediate speciem vel intellectionem ab angelo; ergo, quia pro statu isto intellectus impeditur ne possit recipere immediate immutationem ab aliquo actu

intelligibili sine phantasmate, quia phantasma se habet ad intellectum nostrum pro isto statu sicut sensibile ad sensum; sed sensus non immutatur primo nisi ab aliquo sensibili; ergo nec intellectus noster immutatur pro statu isto primo nisi a phantasiabili. Ex hoc infert Scotus correlativum quod angelus non potest aliquem rapere ad intellectionem visibilem, quia omnis raptus virtute diaboli est præcise ad aliquid intense imaginandum, cujus intensa imaginatio facit animum distractum ab omni alia cogitatione.

Quantum ad secundam Conclusionem dico quod potest aliquid causare dispositive, non tamen ita ut novum phantasma producat, quia novum phantasma non produceretur nisi causa naturali mediante qua ponitur objectum. Quomodo ergo potest disponere et novum phantasma non producere? Dico quod hoc potest fieri dupliciter:

Primo quietando motum humorum et spirituum, qui motus impediunt cognitionem. Et exemplum est; videmus enim quod in aqua mota imagines non apparent, in aqua vero quieta apparent, et tunc visus distincte videt. Ita etiam motus spirituum et humorum impediunt distinctam cognitionem et sedatio eorum juvat. Cum ergo angelus posset illos motus sedare, poterit et ad distinctionem cognitionum juvare. Et hoc est quod habetur 7. *Phys.* quod anima sedendo et quiescendo fit prudens.

Alius modus est Richardi qui dicit quod angelus potest dispositive aliquid facere phantasmata

transmutando absque tamen corruptione illius organi in quo sunt, quibus transmutatis, et debito modo ad invicem ordinatis, plus quam prius magis habet disponere ad intelligendum. Et est exemplum: sicut ex paucis literis diversimode ordinatis fiunt diversæ repræsentationes, ita ex eisdem phantasmatibus alio et alio modo ordinatis fiunt diversæ repræsentationes, propter quod dicitur *1. de generatione* quod ex eisdem literis fiunt comædia et tragædia, idest versos resultantes in laudem vel vituperium.

AD PRIMUM PRINCIPALE dico quod non frustra custodit hominem, tum quia potest aliquid efficere dispositive, tum quia custodiunt nos a multis impugnationibus dæmonum, ut vult Hieronymus *super Matth.*

Ad secundum dico quod *major* est vera dummodo non sit impedimentum in passo minus excellenti. Sed in proposito dico quod est impedimentum in nostro intellectu pro statu isto, puta phantasma.

Ad tertium eodem modo, quod sensibilia possunt immutare intellectum pro statu isto, quia nullum est impedimentum; sed intelligentia non potest, quia habet impedimentum, ut est dictum.

Distinctio XII.

Hæc de natura angelica.

Circa istam Dist. 12. quæritur primo.

Quæstio I.

Utrum materia dicat entitatem positivam distinctam realiter a forma.

Videtur quod non, quia 7. *Metaph.* dicitur quod materia nec est quid, nec quale, nec quantum, nec aliquod prædicamentum; ergo.

2. Præterea 5. *Phys.* probatur quod generatio non sit motus sic: quod generatur non est; quod movetur est; ergo quod movetur non generatur; ergo generatio non est motus. Si ratio est bona, oportet quod uniformiter negetur a subjecto generationis *esse* quod affirmatur de subjecto motus. Sed de subjecto motus affirmatur esse in actu, quia motus est actus entis imperfecti, vel in potentia; ergo hoc negetur a materia, et sic erit nihil cum nec sit in actu nec in potentia.

3. Præterea tunc materia de se esset cognoscibilis, quod est contra Philosophum 1. *Phys.*

In contrarium arguitur per illud quod habetur 2. *Phys.* ubi dicitur quod materia est illud ex quo fit aliquid cum insit; ergo.

RESPONSIO. Hic sunt tres Articuli. *Primo* impugnatur una opinio falsa; *secundo* dicetur ad quæstionem secundum veritatem; *tertio* removentur quædam dubia.

Quantum ad primum est una opinio quæ dicit quod materia non dicit entitatem positivam distinctam a forma, sed in substantia generabili et corruptibili est tantummodo una entitas positiva quæ a quibusdam dicitur materia, a quibusdam vero dicitur forma, maxime cum perficit in gradu suæ entitatis diversimode.

Contra illud dictum arguit Scotus, *primo* per dictum Philosophi *1. Phys.* ubi dicitur: unum contrarium non fit aliud; sed oportet aliquid commune manere sub utroque termino. Ex hoc arguitur sic: omne naturale agens requirit potentiam in quam agit, et istam potentiam transmutat de opposito in oppositum. Sed unum oppositum non fit aliud oppositum; ergo materia quæ subjicitur non est alterum oppositorum, puta forma vel privatio.

Secundo sic: aliqua substantia est corruptibilis a principiis intrinsecis; sed si substantia generabilis et corruptibilis non habet nisi unam entitatem positivam, ejus substantia erit simplex, et non habebit in se principia corruptionis; ergo.

Tertio sic: si materia non sit entitas positiva alia a forma , non erit generatio nec corruptio; sed hoc est falsum; ergo. Probatio *majoris*: generatio est a non subjecto in subjectum , corruptio autem e converso, ex *5. Phys.*; sed si substantia generabi-

lis sit solum idem quod forma, non remanebit subjectum aliud.

Quarto sic: principium receptivum est distinctum realiter a principio recepto, quia idem non recipit se; sed principium receptivum est materia, et principium receptum est forma; ergo.

Addo ad idem duas rationes. *Primo* sic: quando unum manet altero non manente, illa non sunt idem; sed manente materia, forma potest corrumpi et non manere; ergo. *Secundo* sic: quod præsupponitur generationi, non est idem cum eo quod acquiritur per generationem; sed materia præsupponitur generationi, forma vero acquiritur; ergo.

Præterea, Avicenna *5. Metaph. c. 5. quasi circa principium,* ait: materia non est in effectu nisi per formam, forma vero est quoddam aliud a materia, et unum non est aliud.

Quantum ad secundum Articulum est videndum qualis entitas est entitas materiæ. Et dico quod est entitas in potentia. Sed hoc dupliciter potest intelligi secundum quod duplex est potentia, scilicet *objectiva* et *subjectiva.* Materia autem ex quo producta est non est in potentia objectiva, sed subjectiva et ut sic est etiam in actu. Sed est distinguendum de actu, quia actus est duplex, scilicet actus *formalis* qui informat, et actus *entitativus.* Materia vero non dicit actum primo modo sumptum, sed secundo modo, et tunc est probandum quod materia dicit entitatem distinctam a forma, quod probatur per sex rationes factas in *1. Artic.* contra primam

opinionem, et confirmatur ex *5. fundamentis Philosophi in diversis locis*, scilicet tum quia materia est per se principium *ex 1. Phys.* tum quia materia est per se causa *ex 2. Phys.*. tum quia materia est per se pars compositi *ex 7. Metaph.*, tum quia materia est per se subjectum generationis *ex 5. Phys.*, tum quia materia est ingenita et incorruptibilis *ex 1. Phys.*

Quantum ad tertium Articulum restat removere quædam dubia contra hoc quod dictum est in 2. *Artic.*, scilicet quod materia dicit entitatem positivam actualem.

Primo quia non potest salvari generatio ut distinguitur contra alterationem per dictum Philosophi *1. de generat.*, qui arguit contra antiquos Philosophos quod si subjectum generationis est ens in actu, non potest salvari generatio.

Secundo, quia quod advenit enti substantiali in actu est actus; ergo si materia est ens in actu substantiali, forma ei adveniens est accidens.

Tertio sic: quia ex duobus entibus in actu non fit unum, per Philosophum 7. *Metaph.*, et sic materia non faceret per se unum cum forma.

Quarto sic: sicut se habet primus actus ad primam potentiam, ita prima potentia ad actum. Sed primus actus, qui est Deus, nihil includit potentialitatis. Ergo nec prima potentia sicut est materia includit aliquid actualitatis.

Quinto sic: actus proportionatur potentiæ *ex 3. Phys.;* sed potentia materiæ est infinita; ergo

si materia dicit actum, habebit actum infinitum.

Ad primum dico quod ut patet *ex 2. Artic.* quod actus est duplex, scilicet actus entitativus qui opponitur potentiæ objectivæ, et actus formalis qui perficit potentiam subjectivam. Antiqui enim Philosophi posuerunt quod materia est ens in actu corporeo et formali secundo modo dicto; ego autem non sic pono.

Ad secundum dicit Varro quod *major* est falsa quia patitur instantiam de alimento quod advenit rei existenti in actu, et tamen non est ei accidens. Unde quod advenit rei actuatæ actualitate formali et ultimata, bene est ei accidens, sicut infra patebit, quæstione de pluralitate formarum.

Et eodem modo dico ad tertium, quod unus actus potest esse potentialis et formalis perfectibilis respectu alterius, ut patet in homine supposita pluralitate formarum.

Ad quartum dico quod accipiendo uniformiter *major* habet veritatem sub tali sensu, quia sicut actus primus qui est Deus nullam habet potentiam passivam ad actum formalem, sic materia prima ex se nullum habet actum formalem.

Ad quintum dico quod potentia est duplex, una quæ respicit formam in fieri, alia quæ respicit formam in esse subjecti. Primo modo concedo quod tantus est actus quanta est potentia; secundo modo non oportet quod actus proportionetur potentiæ absolute sumptæ.

AD ARGUMENTA PRINCIPALIA. *Ad primum,* auctoritas solvit seipsam, quia dicitur ibi quod ma-

teria non est aliquid eorum quibus determinatur ens, sicut sunt species et differentiæ; sed materia est aliquid indeterminatum.

Ad secundum dico quod esse affirmatum de subjecto motus est esse in actu, sicut patuit supra in quæstione de motu angelorum, et hoc esse removetur a subjecto generationis sumendo semper pro esse in actu formali.

Ad ultimum dico quod materia est per se cognoscibilis, sed si non cognoscitur, hoc est propter defectum intellectus nostri.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur.

Utrum materia per potentiam divinam possit esse sine forma.

Videtur quod non, quia privationes formarum oppositarum sunt oppositæ; sed opposita non possunt simul esse in eodem subjecto. Si autem materia esset sine omni forma, tunc opposita essent in ea.

2. Præterea, plus habet de actualitate forma materialis quam materia; sed Deus non potest facere formam materialem sine subjecto, puta motum sine mobili; ergo.

3. Præterea. Hugo *de Sacram. part. 1.* dicit quod materia non potest esse sine forma.

4. Præterea, idem probat Avicenna *2. Metaph. c. 3.* et Aristoteles *1. de generat. cap. de augmento.*

In contrarium; Quidquid Deus per se potest intelligere, potest per se facere; sed Deus potest intelligere materiam sine forma; ergo.

RESPONSIO. Hic sunt tres Articuli. *In primo* ponuntur duæ opiniones falsæ; *secundo* dicetur ad quæstionem secundum veritatem: *tertio* dicetur ad motiva eorum qui sunt pro opposita parte.

Quantum ad primum est una opinio, quæ conformiter dicendo ad dicta *in 1. Art. præced. quæst.* dicit quod quia materia et forma dicant eandem rem, ideo materia non potest esse sine forma. Sed hæc opinio quantum ad fundamentum est improbata in præced. quæst., ideo relinquitur.

Est ergo opinio Thomæ quæ dicit quod Deus hoc non potest, et habetur talis ratio ab eo *part. 1. q. 66. a. 1.* quod Deus non potest facere quod implicat contradictionem; sed materiam esse sine forma implicat contradictionem; ergo. Probatio *minoris:* quod per se existit est in actu; sed materia secundum se non est in actu, et sic simul esset in actu et non esset in actu, quæ contradicunt. Aliqui enim sequentes istam opinionem arguunt multipliciter.

Primo sic: sicut se habet figura ad corpus, ita forma ad materiam; sed Deus non potest facere corpus sine figura, quia faceret infinitum in actu; ergo.

Item, quanto aliqua verius faciunt unum tanto minus sunt separabilia; sed materia verius facit unum cum forma, quam subjectum cum propria pas-

sione; ergo sunt minus separabilia. Sed Deus homo potest facere subjectum sine propria passione; ergo.

Item, materia prima habet minimum de entitate, quia est prope nihil secundum Augustinum; sed si posset esse sine forma non haberet minimum de entitate; ergo. Probatio *minoris*, quod potest per se esse, habet plus de entitate quam id quod non potest per se esse; sed relatio per se non potest esse sine fundamento, materia autem per te potest esse sine forma; ergo materia habet plus de entitate quam relatio.

Item, omne quod habet per se esse, vel est actus, vel habens actum; sed materia nullum horum est, cum sit ens in potentia.

Item, quod habet per se esse, habet ideam in Deo; sed materia non habet ideam in Deo; ergo.

Item, secundum Boetium omne esse est a forma; sed materia non habet formam.

Ultimo sic: quando aliqua analogantur in uno analogato, illud non habet esse nisi in primo realiter et essentialiter, et in alio non habet esse nisi per rationem illius. *Exemplum* de sanitate in urina et in animali. Sed materia et forma analogantur in esse, et hoc primo competit formæ; ergo.

Quantum ad secundum Articulum dico quod illa opinio est falsa, quod *primo* probo sic: quia plus dependet accidens a subjecto, quam materia a forma; sed Deus potest facere accidens sine subjecto, ut patet in Sacramento Altaris.

Respondetur, quod non est simile, quia materia

nullum dat actum, accidens autem dat actum; ergo accidens potest esse sine subjecto, materia autem non potest esse sine forma. — *Contra:* Aristoteles *1. de generat.* movet consimilem quæstionem et dicit quod materia non potest separari a forma nisi passiones sint separabiles; sed per te passiones possunt separari a subjectis; ergo. Item 7. *Metaph.* accidentia non sunt entia nisi quia entis; ergo.

Secundo principaliter Scotus arguit sic: Deus potest facere quod non implicat contradictionem; sed materiam esse sine forma non implicat contradictionem; ergo. Probatio *minoris;* absolutum prius alio absoluto et distinctum realiter ab eo, potest esse absque contradictione sine illo; sed materia est ens absolutum distinctum realiter a forma, ut patet in quæst. præced., et prius forma, quia receptivum est prius recepto; ergo. — *Præterea* quidquid Deus causat in creaturis respectu absoluti, et non est de essentia rei, potest fieri sine illo; sed forma absoluta non est de essentia materiæ; ergo. Dico ergo quod hic aut quæritur de forma absolutà aut respectiva Si primo modo, patet quod sic. Si secundo modo, non faciendo nunc mentionem de forma respectiva, quæ est creaturæ ad creaturam, sed de forma respectiva quæ est creaturæ ad Deum, patet ex *quæst. 4. istius secundi* quod illa relatio est idem realiter quod creatura, et sic non potest esse sine illa quia nihil potest esse sine eo quod est idem realiter sibi.

Quantum autem ad tertium Articu-

lum oportet respondere ad argumenta alterius opinionis.

Ad primum dico quod non implicat contradictionem; et cum probas quod esset in actu et non in actu, *dico* quod sicut est duplex potentia scilicet objectiva et subjectiva, ita est duplex actus. Unus qui opponitur potentiæ subjectivæ, et dicitur actus formalis; et alius qui opponitur potentiæ objectivæ, et dicitur actus entitativus. Materia autem est in actu et non in actu, sed non contradictorie, quia est in actu entitativo et non in actu formali.

Ad secundum dico primo quod illa similitudo est vera quantum ad terminabilitatem, quia sicut figura terminat corpus extrinsece, ita forma terminat materiam intrinsece; sed non est vera quantum ad inseparabilitatem. — *Aliter* potest dici quod Deus potest facere corpus sine figura. Et cum dicit quod tunc fieret infinitum in actu, *nego,* quia quamvis corpus non terminetur termino extrinseco, terminaret tamen termino intrinseco.

Ad tertium, est instantia de anima intellectiva quæ non potest separari a corpore, quia cum sit per se forma corporis, verius facit unum cum corpore quam subjectum cum propria passione. Sed potest aliter responderi quod *esse magis unum* potest intelligi dupliciter, vel quantum ad partes unitas vel quantum ad modum unionis puta quantum ad separabilitatem vel inseparabilitatem. Primo modo materia et forma faciunt magis unum, sed non secundo modo.

Ad quartum dico quod materia est minimum inter entia infra conceptum generis substantiæ, et sic intelligit Augustinus. Sed materia non habet minimum esse comparando ipsam ad omnia quæ sunt infra conceptum entis, et hoc patet 7. *Metaph.* ubi dicit quod substantia quæcunque sive materia sive forma sive compositum est prior quocunque accidente perfectione.

Ad quintum jam patet ex dictis quod materia habet actum entitativum.

Ad sextum dico quod *minor* est falsa; quia materia habet ideam propriam in Deo, quia est per se terminus creationis, per August. 7. *super Gen. ad litteram.*

Ad septimum dico quod Boetius ibi intelligit de esse specifico et perfecto, quod esse non habet materia.

Ad ultimum dico quod *major* est falsa, quia accidens et substantia analogantur in ente, ex 4. *Metaph.*, cum accidens potest esse sine substantia, ut patet in Eucharistia.

AD PRIMUM PRINCIPALE dicitur quod sicut materia per virtutem divinam potest esse sine forma, ita per virtutem divinam privationes formarum oppositarum possunt simul esse in materia. Aliter potest dici quod inter illas privationes non est oppositio propinqua sed remota. Et confirmatur per Philosophum 5. *Phys. c. 2.* qui dicit quod non est transmutatio de non subjecto ad non subjectum, quia non est ibi oppositio, et omnis transmutatio est de opposito ad oppositum.

Ad secundum dicit Ægidus quod non est simile quia motus non habet esse permansivum, quia est in continuo fluxu; materia autem habet esse permanens. *Aliter* dicitur quod motus addit super mobile solum respectum; sed forma dicit quid absolutum. *Aliter* dicit Varro quod argumentum non valet, quia forma naturalis præsupponit materiam, materia autem non præsupponit formam, quia prius potest esse sine posteriori; ideo materia potest esse sine forma et non e converso. *Aliter* potest dici secundum Scotum quod non est inconveniens quod Deus facit motum sine mobili. Sed de hoc alibi in materia de Eucharistia.

Ad auctoritates Hugonis, Avicennæ et Aristotelis dico quod loquuntur de materia ut comparantur potentiæ naturali non divinæ.

Distinctio XIII.

Prima autem distinctionis....

In ista Dist. 13. tractat Magister de operatione primæ diei et de creatione lucis. Ideo quæro.

QUÆSTIO I.

An lux fuerit prima die creata.

Videtur quod non, quia proprium accidens non producitur sine proprio subjecto; sed proprium subjectum lucis est sol, et sol fuit quarta die creatus; igitur.

In contrarium est Magister in littera. Et confirmatur quia illud fuit primo creatum per quod distinguebatur dies a nocte; sed illud erat lux; ergo.

RESPONSIO. Hic sunt quinque Articuli. *Primo* videndum est quid sit lux: *secundo* quid lumen; *tertio* qualiter lumen gignitur a luce; *quarto* qualiter multiplicatur in medio; *quinto* quando lux fuit creata.

Quantum ad primum Articulum dico quod lux non est substantia sed accidens. Quod probo tripliciter.

Primo, forma substantialis non est per se sensu perceptibilis; sed lux est per se sensu perceptibilis; ergo. *Minor* patet; *major* probatur: omne il-

lud cujus præsèntia est in aliquo sensu perceptibilis, et ejus absentia est perceptibilis; ergo si substantia est sensu perceptibilis, absentia panis in Eucharistia est naturaliter perceptibilis, quod est falsum.

Secundo sic: quod uni est accidens nulli est substantia; sed lux est alicui accidens, quia potest inesse et abesse præter subjecti corruptionem.

Tertio sic per Aureolum: Illud est accidens alicui quod sibi additum in prædicatione non facit nugationem, sicut patet per Comment. 7. *Metaph. comm. 4.;* sed sine nugatione dicitur sol lucidus; ergo.

Quantum ad secundum Articulum dico quod lumen non est substantia; quod probatur tribus rationibus positis in præced. Artic. quia concludunt hic sicut ibi. Et additur quarta ratio, quia vel esset substantia corporalis vel spiritualis; non primo modo per argumentum Philosophi *2. de anima,* quia tunc duo corporea essent simul, quod improbat Philosophus *4. Phys.;* nec secundo modo, quia est extensibile.

Quantum ad tertium Articulum dico quod lux gignit lumen tanquam propriam speciem similem sibi. Ad cujus intelligentiam est sciendum quod secundum Algazel *in sua perspectiva* triplex est radius, *rectus, fractus,* et *reflexus.* Radius rectus est qui diffunditur a corpore luminoso in medio ejusdem dyaphoneitatis et durat tantum quantum virtus luminosi. Radius autem fractus est qui concur-

rente medio alterius dyaphoneitatis, non tamen omnino opaco, multiplicatur in isto medio non secundum lineam rectam. Radius autem reflexus est, qui concurrente medio opaco antequam terminetur virtus activa luminosi diffunditur in partem oppositam. Istis modis lux potest gignere lumen. Sed tunc est dubium quomodo lumen est in medio.

Et ibi sunt duæ opiniones extremæ. Scotus dicit quod habeat esse intentionale, non quod intentio dicatur quia intendit sensum, sed quia est ratio tendendi in actum cujus est propria similitudo. Et probat, quod habet esse intentionale, quia si non esset ibi intentionaliter tunc positum super sensum prohiberet sensum.

Alia est opinio Aureoli et Thomæ *p. 1. q. 67. a. 2.* quod habet esse reale in medio, tum quia habet effectum realem, tum quia denominat medium, tum quia expellit oppositum, scilicet tenebras.

Sed istæ opiniones forte non sunt contrariæ, nam intentio accipitur dupliciter: uno modo pro intentione *logica,* alio modo pro *ente diminuto*, quia non est ita perfectum sicut suum fundamentum. Et illo modo lumen habet esse intentionale in medio, quia ejus esse non est ita perfectum in medio sicut esset in suo fonte. Et tunc argumenta Thomæ non concludunt, quia illud esse intentionale potest habere effectum realem et denominare medium et expellere contrarium. Sed de hoc dicam diffusius alibi si contingat me scribere *in 2. de anima.*

Quantum ad quartum Articulum fuit opinio Empedoclis sicut sibi imponit Aristoteles *2. de anima,* quod lumen non multiplicatur in medio in instanti, sed in tempore non perceptibili. Eandem opinionem tenet auctor libri *de sphera*. Sed teneo oppositum tum propter auctoritates Philosophi quæ dicunt oppositum *in 2. Phys.* et *in 10. Ethic.* et in *lib. de sensu et sensato,* et *in 2. de anima,* tum propter rationes.

Et est prima ratio talis ipsius Philosophi in *2. de anima.* Quando aliquid diffunditur in tempore imperceptibili super aliquod spatium, multiplicato illo spatio diffunditur in tempore perceptibili, quia duo imperceptibilia possunt facere unum perceptibile; ergo si lateret nos multiplicatio luminis in parvo medio propter imperceptibilitatem temporis, non lateret nos in magno spatio ab oriente in occidens.

Secunda est ratio Aureoli et bona talis: si radius non generatur a sole in aere in instanti; ergo nunquam generabitur. *Consequens* est falsum; ergo et *antecedens. Consequentia* probatur, quia sol non est nisi in instanti in uno situ. Tunc in illo instanti aut generat radium aut non; si sic, habetur propositum: si non, ergo nunquam generabitur; quia sicut variatur situs solis, ita variatur linea recta secundum quam radius rectus derivatur.

Quantum ad quintum Articulum, dico quod prima die fuit creata lux. Hoc probat Thomas sic: qualitas primi corporis debuit prima die creari; sed lux est hujusmodi; ergo. — Ratio non valet, quia

agens perfectum et ordinatum prius producit subjectum quam qualitatem.

Ideo est alia ratio Basilii talis. Illud fuit primo creatum per quod producenda distincte cognoscebantur; sed hoc erat lux; ergo. — Ista ratio confirmatur per Magistrum qui dicit *cap. I. hujus dist.* Congrue mundi ornatus a luce cœpit unde cetera quæ creanda erant viderentur.

Alia ratio potest ad idem adduci talis: sicut est in cognitione, ita est in operatione; sed in cognitione incipitur ab universalibus; ergo et in operatione. Sed communius et universalius est lux, quia in eo conveniunt corporalia et spiritualia; ergo.

Sed hic sunt duo dubia; *primum* quid sit illa lux; *secundum* quid factum sit de ea.

Dicunt aliqui ad primum quod per illam lucem intelligitur natura angelica illuminata per gratiam; sed ille est intellectus allegoricus, non litteralis. Dicas ergo mihi quid fuerit illa lux litteraliter. Et dicit Aureolus quod illa lux nihil aliud fuerit litteraliter quam ipsamet dies. Sed hoc non credo esse verum, quia non est imperfectior prima dies quam sequentes. Sed in diebus sequentibus distinguebantur dies et opera; ergo. — Ideo dico cum Magistro quod fuit corpus lucidum velut lucida nubes.

Ad secundum dubium dicit Magister quod aut de eo fuit corpus solis formatum, aut in ea parte cœli est in qua sol est, et sic ei est unita ut discerni non valeat. — *Contra* illud quod dicit Magister, quod de illa luce sit sol formatus, objicit Aureolus, quia tunc sol esset generabilis et corrup-

tibilis. Sed argumentum non cogit, nam ponunt aliqui cœlum formatum de materia primo creata et tamen non ponunt ipsum generabile et corruptibile.

AD ARGUMENTUM patet per Magistrum quod lux illa non erat sine subjecto, quia erat in partibus illis quas nunc illustrat solis diurna lux.

Distinctio XIV.

Dixit quoque Deus etc.

Circa istam Dist. 14. oportet duo videre: primo de natura cœli quantum ad ejus simplicitatem vel compositionem, secundo de motu ipsius. Primo ergo quæritur.

Quæstio I.

Utrum cœlum sit compositum.

Videtur quod sic, quia medium sapit naturam extremorum; sed cœlum idest firmamentum est medium inter aquas superiores et inferiores; ergo.

2. Præterea in re mota oportet imaginari materiam; sed cœlum movetur; ergo.

3. Præterea, cœlum est animatum; ergo est compositum. *Antecedens* probatur per Aristotelem *2. cœli et mundi* et per Avicennam *3. Metaph. c. 1.* ubi dicit quod cœlum est animal obediens Deo.

In contrarium arguitur sic: Quod est compositum est corruptibile; sed cœlum non est corruptibile; ergo.

Responsio. Prima tria argumenta quærunt tres difficultates. *Primum* quærit si cœlum sit de natura quatuor elementorum; *secundum* quærit si in cœlo sit materia; tertium quærit si cœlum sit ani-

matum. Et secundum illa tria sunt tres Articuli.

Primus si cœlum sit de natura quatuor elementorum. Et dicitur cum Philosopho *1. cæli et mundi* quod non. Hoc probatur ibi multis rationibus de quibus adduco tantum duas.

Prima est talis; proprius motus sequitur propriam naturam; sed cœlum et elementa habent diversos motus quia cœlum movetur circulariter, elementa vero moventur motu recto; ergo.

Secunda ratio: cœlum est incorruptibile secundum totum et secundum partes, elementa autem ad minus sunt corruptibilia secundum partes; sed corruptibile et incorruptibile non habent eandem naturam, quia differunt plus quam genere *ex 10. Metaph.*

Secundus Articulus est: si in cælo est materia. Et dicit Aureolus quod non, et probatur

Primo sic: si in cœlo esset materia, vel esset ejusdem rationis cum materia inferiorum, vel alterius; sed neutrum illorum potest esse; ergo. Probatio *minoris:* non enim est ejusdem rationis, quia tunc esset corruptibile et transmutabile; nec est alterius rationis, quia materia non dicit actum. — *Præterea* Commentator dicit *in Tract. de substantia orbis* quod cœlum non habet materiam, et addit quod in hoc melius habuit intentionem Aristotelis quam alibi. — *Præterea,* quod habet materiam est in potentia contradictionis et potest esse et non esse; sed cœlum non est in potentia con-

tradictionis; ergo. — *Confirmatur* ex 7. *Metaph.* ubi dicitur quod materia est per quam res potest esse et non esse. Si autem dicatur quod non oportet cœlum non esse, quia forma cœli terminat vel satiat appetitum materiæ. — *Contra* impossibile est aliquam formam excludere aliquam privationem formæ nisi det susceptivo formaliter aliquem actum oppositum; sed forma cœli non dat formaliter actum multarum formarum, quia non continet eas virtualiter, ad minus enim non continet animam intellectivam; ergo.

Istam opinionem non teneo, quia arguam contra eam sic: extensio quantitativa necessario præsupponit materiam; sed cœlum est extensum extensione quantitativa; ergo. *Minor* patet ad sensum. *Major* probatur, quia forma secundum se non extenditur, per Auctorem *sex principiorum.*

Secundo arguitur a quibusdam sic: omne quod est in actu, aut est actus aut habens actum; sed cœlum non est actus, quia tunc esset intelligibile active; ergo est habens actum. Sed omne tale constat ex materia et forma, ex actu et potentia; ergo. Hic datur aliqua instantia, sed de hac alibi dicetur.

Sunt autem circa istam Conclusionem duo dubia. *Primum,* si materia cœli est ejusdem rationis cum materia inferiorum. *Secundum,* si materia cœli habet aliquam extensionem ab extensione quantitatis.

Ad primum dicitur a quibusdam quod est ejusdem rationis, quod probatur *primo* quia materia nullum dicit actum; sed distinctio fit per actum 7.

Metaph.; ergo. — *Secundo* sic: si esset una materia ejusdem rationis cum alia, aut esset ejusdem actualitatis, aut alterius. Si ejusdem, habeo propositum; si alterius, ergo sunt duæ materiæ primæ. *Tertio* sic: non est alia ratio assignata ab adversariis propter quod in cœlo et in inferioribus non sit eadem materia, nisi quia unum esset trasmutabile in aliud. Sed hoc non valet, quia in cœlo est una materia, et tamen unum non est transmutabile in aliud. Sed hoc non credo esse verum, primo quia Commentator dicit *1. de substantia orbis* quod quidquid dicitur de superioribus et inferioribus, dicitur æquivoce. Secundo si materia esset ejusdem rationis hic et ibi, sequitur quod cœlum esset corruptibile, vel ad minus materia unius rei corruptibilis esset in potentia ad formam cœli et posset transmutari, alias illa potentia esset frustra.

Præterea arguit Varro sic: transmutatio facit nos scire materiam secundum Comment. *8. Metaph.*; ergo per diversas transmutationes arguemus diversas formas; sed diversæ sunt transmutationes superiorum et inferiorum; igitur. — *Secundo:* finis imponit necessitatem his quæ sunt ad finem; sed forma est finis materiæ ex *2. Phys.;* ergo ubi una forma perficit *corruptibiliter* et alia *incorruptibiliter,* non est materia eadem. Sed materia cœli perficit incorruptibiliter, forma autem inferiorum corruptibiliter; ergo.

Ad rationes alterius opinionis dicitur: *ad primum* quod supponit falsum, quia materia habet actum distinctum contra potentiam objectivam ut patet *1. Quæst. Dist. 12.*

Ad secundum dico quod materia est prope nihil in sua coordinatione, scilicet corruptibilium et incorruptibilium. Sed quia materia dicit proprium actum distinctum contra potentiam objectivam, non est inconveniens quod una excedat aliam in entitate, sicut dicimus, quod materia est principalius ens quam relatio ut patet *in 1. q. dist. 12.;* nec est inconveniens esse duas materias primas, ut patet *in dist. 3. quæst. de compositione angelorum.*

Ad tertium dico quod omnes cœli sunt ejusdem speciei. Sed Scotus arguit contra per hoc quod cœli habent diversos effectus differentes specie. Credo tamen quod ista objectio non valeat in causis æquivocis, quia sol per eandem vitutem habet dissolvere glaciem et exsiccare lutum. Si autem valeat ista objectio, potest dici aliter, quod materia sub forma unius stellæ non potest transmutari in aliam quia non est in potentia naturali ad eam, sed tantum in potentia objectuali. — Aliter potest dici quod materia non est in potentia ad formas nisi propter rationes seminales quæ non sunt in proposito. Sed de hoc dicetur infra *Dist. 18.*

Ad secundum dubium dicit Ægidius quod materia habet propriam extensionem aliam ab extensione quantitatis, quod probatur sic: impossibile est accidens aliquod permanens et divisibile esse subjective nisi in subjecto divisibili, alias accidens esset naturaliter sine subjecto. Sed quantitas est accidens permanens et divisibile; ergo habet subjectum divisibile vel extensum. Sed hoc est materia; ergo.

Hoc non placet aliis nec mihi, quia omne extensum est quodammodo corporeum, et sic plures quantitates corporeæ essent simul in eodem, et perirent argumenta Philosophi *2. de Anima* et *4. Phys.*

Ad argumentum autem dico quod deficit per falsam imaginationem, quia imaginatur quod quantitas prius existat in actu quam adveniat materiæ, quod non teneo; sed dico quod agens naturale educit de potentia materiæ quantitatem actualem ad quam prius erat in potentia. — Per ea quæ dicta sunt patet ad argumenta opinionis quæ negat in cœlo materiam.

Tertius Articulus est videre si cœlum est animatum, et patet per auctoritates allegatas in *3. Artic. principali* quod sic. Et confirmatur tali ratione: vivum non potest esse a non vivo; sed multa sunt viva producta virtute cœli, sicut illa quæ generantur per putrefactionem; ergo. *Major* patet quia omne vivum est nobilius non vivo.

Ista opinio est falsa et excommunicata per dominum Stephanum episcopum Parisien. et theologiæ magistrum, et est contra Damascenum et contra Basilium et Gregorium.

Thomas autem improbat illam opinionem per rationem talem *part.* I. *q. 70. art. ult.*: quia si cœlum esset animatum, anima frustra uniretur corpori cœlesti, quia non propter perfectionem in essendo pro eo quod materia est propter formam et non e converso *2. Phys.*, nec propter perfectiones in operando, quia æque perfecte posset operari non u-

nita sicut unita. — Ista ratio non concludit, quia eadem ratio posset fieri de anima beata quæ unitur corpori, sicut deductum est *11. dist. q. 1. art. 2.*

Ideo est àlia ratio Richardi *in 2.* quæ arguit sic: cœlum non habet animam vegetativam, quia nec augetur nec minuitur; nec etiam habet animam sensitivam, quia non habet instrumenta sentiendi; nec habet animam intellectivam, quia intellectiva præsupponit istas; ergo. — *Sed ista ratio* non valet, quia illa anima intellectiva, secundum Platonicos qui fuerunt contrariæ opinionis, non unitur ei ut forma, sed ut motor.

Teneo ergo quod cœlum non est animatum, tum propter dictum Damasceni *lib. 2. c. 5.*, tum propter dictum Basilii, Gregorii Nazianzeni, tum propter articulum excommunicatum per dominum Stephanum qui dicit: error est cœlos ponere animatos.

Ad rationem contrariæ opinionis, cum dicitur quod vivum non potest esse a non vivo, quia tunc vivum etc., dicitur uno modo, quod non est inconveniens aliquid esse nobilius in uno ordine et ignobilius in alio ordine; licet enim cœlum sit ignobilius in genere entitatis, est tamen nobilius in genere causalitatis.

Contra: aut causat inquantum ens, aut inquantum non ens. Non secundo modo, quia quod nihil est nullius est causa; ergo primo modo, scilicet inquantum est ens, et tunc sic: quidquid est nobilius in causalitate est nobilius in entitate; sed per te cœlum est nobilius in causalitate; ergo et in entitate,

quod est contra Augustinum qui dicit quod omne vivum est nobilius non vivo.

Ad argumentum illud melius patebit in quæst. de rationibus seminalibus ubi dicetur quod forma viva est immediate a Deo per creationem.

AD PRIMUM PRINCIPALE dico quod *medium* est duplex scilicet collectivum, et distinctivum ut patet in coloribus. De medio primo modo sumpto, est vera *major*, sed non de medio secundo modo sumpto, firmamentum enim est medium distinctivum non collectivum.

Ad secundum dico quod non est contra me, quia concedo quod in cœlo sit materia.

Ad tertium patet ex *3. Artic.* quod cœlum non est animatum. Et dico quod Philosophi sentientes oppositum dixerunt falsum.

QUÆSTIO II.

Secundo Quæritur

Utrum cœlum moveatur ab intelligentia creata.

Videtur quod non per Philosophum *2. cœli et mundi,* qui dicit quod primum causatum movetur a causa prima; sed primum causatum est cœlum: ergo movetur a prima causa quæ est Deus.

2. Præterea, cœlum non recipit peregrinas impressiones; sed si moveretur ab intelligentia reciperet peregrinas impressiones; ergo.

3. Præterea, *8. Phys.* cœlum movet seipsum; ergo non movetur ab intelligentia; ergo.

Contra. Philosophus *12. Metaph.* investigat numerum intelligentiarum, numerum orbium, quia sunt motores orbium.

RESPONDEO et dico quod hic ponuntur tres Articuli. In *primo* ponuntur tres opiniones falsæ, et in *secundo* dicitur secundum veritatem quod intelligentia creata movet cœlum; *tertio* declarabitur si ista actio sit totaliter ab intelligentia vel a Deo.

Quantum ad primum est una opinio quod cœlum effective movetur a prima causa non mediante aliqua causa secunda, quia potest immediate per seipsam movere. — *Contra.* Quamvis Deus posset movere orbem non mediante causa secunda, tamen propter communicationem suæ bonitatis et propter majorem creaturarum connexionem voluit ipsum movere mediantibus causis secundis.

Secunda opinio est Avicennæ *9. Metaph. c. 2.* quod cœlum movetur effective ab anima cœli ex eo quod illa anima movetur ab intelligentia sub ratione amati et desiderati. — *Contra* istam opinionem patet quod supponit falsum, quod cœlum sit animatum, quod improbatum est in *3. art. præc. quæst.*

Tertia opinio est quod cœlum movetur naturaliter a sua forma sicut formæ gravium et levium determinatæ sunt ad motum sursum et deorsum. — *Contra,* corporea determinata ad aliquem motum naturalem determinantur ad illum, ideo quia consequuntur per ipsum aliquam perfectionem; sed cœlum non consequitur per suum motum aliquam

perfectionem; ergo etc. Forte dicis quod immo, quia consequitur perfectionem quæ est motus. Hoc non valet, quia post resurrectionem meliorabitur cœlum et tamen non habebit hanc perfectionem quæ est motus. — Præterea, si hoc esset perfectionis naturalis in cœlo, maxime esset in cœlo nobilissimo, idest in cœlo empireo; sed hoc est falsum, quia non movetur; ergo. — Præterea, contra hanc opinionem est Avicenna 9. *Metaph. c. 2.* ubi dicit quod motus cœli non est naturalis nec violentus.

Quantum ad secundum Articulum dico quod cœlum movetur ab intelligentia creata. Cujus ratio est, quia aut movetur immediate a Deo, aut ab anima propria, aut a forma propria, aut ab intelligentia creata. Sed primo modo non, ut patet contra primam opinionem; nec secundo modo, ut patet contra secundam opinionem; nec tertio modo ut patet contra tertiam opinionem; ergo relinquitur quod quarto modo, scilicet quod cœlum movetur ab intelligentia.

Sed hic est dubium, per quid intelligentia movet cœlum, scilicet utrum per intellectum vel per voluntatem, an per potentiam executivam. Sed de hoc dictum est supra *Dist. 8. q. 2. in princ. 3. Art.*: quære ibi.

Quantum ad tertium Articulum sunt tres opiniones. *Una* est quæ dicit quod actio illa partim est a Deo et partim ab angelo, quia pro-

ductum potest considerari quantum ad ens vel quantum ad hoc ens. Primo modo est a Deo, secundo modo ab intelligentia. Et ratio hujus est quia inter agens creatum et increatum est triplex differentia. *Una,* quod agens increatum est primarium agens, creatum est secundarium; *secunda,* quod agens increatum est actus purus, creatum non; *tertia,* quod agens increatum non est contractum agens, creatum sic. Ex hoc arguitur tali medio: effectus non contractus est a causa non contracta; sed entitas *ut sic* non est contracta, entitas autem *ut hæc* est contracta; ergo.

Secunda opinio dicit quod res et omnes actiones secundum communem rationem producuntur a Deo et ab agente creato. Hoc probatur sic: potentia proportionatur essentiæ; sed essentia divina est infinita; ergo et potentia. Sed propter infinitatem essentiæ divinæ, non potest poni aliquod creatum quin statim illabitur ei essentia divina; ergo et potentia divina habet illabi cuilibet potentiæ creatæ, et concurrit ad illum effectum.

Tertia est opinio Varronis quod non est ponere quod in omni effectu producto agens increatum habeat actionem elicitam, sed sicut generans grave dando sibi formam sive actum primum dat actum secundum, non quod ipsum eliciat; ita et in proposito agens primum dat intelligentiæ esse et potentiam movendi cœlum, qua habita intelligentia movet cœlum per se præsupposita manutenentia ipsius a Deo.

De istis tribus opinionibus accipiatur quæ magis videtur probabilior.

AD PRIMUM PRINCIPALE dico quod prima causa movet causatum primum intelligendo primitatem non simpliciter sed in ordine ad sequentia, unde intelligentia movens cœlum dicitur prima, non simpliciter, sed in ordine ad intelligentias sequentes.

Ad secundum dico quod cœlum non recipit peregrinas impressiones ex qualitatibus sensibilibus.

Ad tertium, Philosophus posuit quod cœlum moveret seipsum, quia erat animatum; sed hoc est falsum, ut patet in quæst. præced.

Distinctio XV.

Dixit etiam Deus, producant aquæ reptile etc.

Circa istam Dist. 15. sunt duo quærenda. Primum

Quæstio I.

Utrum in mixto maneant elementa secundum suas formas substantiales in actu.

Videtur quod sic, quia mixtio est miscibilium alteratorum unio. Ex quo arguitur dupliciter: *Primo*, quia si sunt alterata, ergo non sunt corrupta. *Secundo*, quia si sunt unita, ergo non sunt corrupta, et sic manent in actu.

2. Præterea, qualitas elementi non est sine elemento, 2. *de Anima*; sed in mixto sunt qualitates elementorum; ergo.

Contra. Si elementa manerent in actu, cum habeant contrarios motus et quietes, tunc unumquodque mixtum violenter moveretur et quiesceret. *Præterea*, omne compositum ex contrariis in actu est corruptibile: sed multa sunt mixta quæ non corrumpuntur, sicut patet de lapide et auro: ergo.

Responsio hic sunt tres Articuli. In *primo* ponuntur tres opiniones falsæ. In *secundo* dicetur se-

cundum veritatem. *Tertio*, si omnia elementa veniant ad compositionem mixti.

Quantum ad primum, est una opinio quam recitat Philosophus *1. de generat.*, quod impossibile est mixtionem esse. Et ratio hujus est quia miscibilia aut manerent salvata aut corrupta, aut unum corruptum et aliud salvatum. Non primo modo, quia non est ratio quare sint plus mixta nunc quam prius, cum maneant eodem modo nunc et prius. Nec secundo modo, quia nullatenus entia non sunt miscibilia, sed corrupta sunt nullatenus entia. Nec tertio modo, quia miscibilia debent se uniformiter habere.

Ista opinio est falsa, ut patet per Philosophum *1. de generat.* ubi quærit quomodo generatio distinguitur a mixtione.

Ideo est opinio Avicennæ, sicut imponit sibi Comment. *3. cœli et mundi*, *comment. 67.* quod elementa maneant in mixto non remissa secundum substantiam, quamvis remittantur secundum qualitates proprias.

Contra hoc arguit Comment. sic: item est judicium de toto et de parte; ergo si qualitas potest remitti secundum partem manente substantia omnino non remissa, eadem ratione possunt elementa manere secundum substantiam remissa tota qualitate. Et ita posset esse ignis non calidus, quod est inconveniens. — Et hic dicit Scotus quod ratio non concludit, quia licet sit eadem ratio de toto et de parte inter se comparata, non tamen respectu tertii.

Et licet elementum determinet sibi aliquam qualitatem, habet tamen eam sub quadam latitudine, et non est processus ultra ad aliquem gradum, ita quod non potest ab omni gradu spoliari. Et sic licet corpus possit esse sine hoc vel illo loco, non tamen sine omni loco. Quidquid tamen sit de ratione ipsemet Scotus dicit quod opinio Avicennæ sit falsa.

Tertia est opinio Comment. *ubi supra,* qui ponit quod elementa manent in mixto secundum suas formas substantiales remissas sive refractas, quod probatur: *Primo* per Philosophum *5. Metaph.* qui dicit quod elementum est ex quo componitur res et manet in re. *Secundo,* si elementa non manent in mixto, sequitur quod materia prima immediate reciperet omnem formam sine ordine, quod est falsum. Arguit enim Comment. contra se tripliciter:

Primo, quia tunc forma mixti adveniret enti in actu formali, et sic esset forma accidentalis.

Secundo, quia nulli formæ convenit intendi et remitti nisi formæ accidentali; ergo forma elementaris esset accidentalis.

Tertio, receptivum debet denudari a natura recepti; ergo oportet materiam elementi denudari a forma substantiali propria si debet esse sub forma mixti.

Ad primum et *secundum* dicit quod formæ elementares sunt mediæ inter formas substantiales et accidentales, ideo possunt intendi et remitti, et formam substantialem recipere.

Ad tertium dicit quod *major* est vera de for-

mis ejusdem ordinis, non autem de formis alterius ordinis; formæ autem miscibilium et mixti sunt alterius ordinis; ergo.

Contra istam opinionem patebit per rationes quæ fient in seq. Art.

Quantum ad secundum Articulum dico duas conclusiones. *Prima* quod elementa non manent in mixto in actu. *Secunda* quod continentur in virtute tanquam in eminentiori in forma mixti.

Probatur prima Conclusio primo sic, quia nulla pluralitas ponenda est sine necessitate; sed hic nulla est necessitas ad ponendum elementa miscibilia in actu; ergo. Probatio *minoris*, non enim est alia necessitas ad ponendum elementa in actu nisi propter operationem; sed propter hoc non oportet, quia cum forma mixti contineat eminenter formam miscibilis, poterit in ejus operationem.

Secundo sic; forma elementaris nata est constituere suppositum per se subsistens in genere substantiæ; ergo si sunt plures formæ elementares in mixto actu, erunt in mixto plura supposita in genere substantiæ.

Tertio sic: quantitas consequitur substantiam corpoream sicut passio subjectum; ergo si sunt ibi plures substantiæ corporeæ in actu, erunt plures quantitates in eodem quod est contra Philosophum *4. Phys.* Sequitur etiam quod quælibet pars mixti non est mixta, quod est contra Philosophum *1. de generat.*

Quarto sic: mixtum generatur ex miscibilibus,

et sic se habet miscibile ad mixtum sicut terminus a quo ad terminum ad quem; sed isti sunt termini incompossibiles; ergo.

Secundam Conclusionem declaro per exemplum in coloribus ubi color medius includit extremos non secundum realitatem, quia æque simplex est color medius sicut extremus, sed quia salvatur virtus eorum in medio tali; ita est in proposito. Et declaratur per Philosophum *1. de generat.* ubi dicit: quoniam vero sunt quædam entia potentia, quædam actu, contingit mixta æqualiter esse et non esse; in actu quidem ente aliquo generato ex ipsis, supple, quantum ad corpus mixtum. Et sequitur de miscibilibus; potentia autem utrumque, quæ erant in actu antequam miscerentur. Et sequitur statim infra; salvatur enim virtus eorum.

Quantum ad tertium Articulum sunt duæ opiniones extremæ. *Una* dicit quod non oportet omnia elementa concurrere ad generationem mixti, quia pisces fuerunt primo producti de aqua tantum.

Alia est opinio Philosophi *2. de generat.* qui dicit oppositum. Et ratio sua est talis: ex eisdem sumus ex quibus nutrimur; sed ex quatuor elementis nutrimur; ergo. Item, ex eisdem aliquid construitur in quo ultimate resolvitur; sed mixtum ultimate resolvitur in quatuor elementa; ergo, etc.

Ad primum argumentum Comment. dico quod definitio elementi *5. Metaph.* convenit tantum materiæ.

Ad secundum dico quod materia respicit formam dupliciter; *primo* quantum ad perfici, sic dico quod potest qualibet forma substantiali perfici. *Secundo modo*, respicit eam quantum ad transmutari, et isto modo oportet quod sit ordo, quia primo oportet quod materia in homine primo sit sub forma elementi, secundo sub forma sèminis, tertio sub forma carnis: una illarum adveniente altera non manet; ita est in proposito.

AD PRIMUM PRINCIPALE dico quod mixtio est eorum quæ primo fuerunt alterata, nunc autem sunt corrupta.

Eodem modo dico *ad secundum*, quod unio non sumitur ibi stricte sed large.

Ad aliud dico: qualitas non est sine elemento et sine eo quod includit formam elementi, sicut est forma mixti.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur

Utrum anima sensitiva in bruto sit extensa.

Videtur quod non, quia forma extensa est major in majori subjecto, et sic potentia sensitiva esset major in pede quam in corde.

2. Præterea, quod educitur de potentia materiæ indivisibili non est extensum; sed anima sensitiva est hujusmodi; ergo. Probatio *minoris*, quia forma substantialis in materia præcedit omne accidens, et ita præcedit quantitatem per quam est divisibilis.

In contrarium est Philosophus *1.* et *2. de anima* de divisione corporis annulosi.

RESPONSIO. Hic sunt opiniones. Una est fundata in dictis Thomæ quod quando forma respicit totum et partes secundum eandem rationem, sicut patet de forma ignis, talis forma est extensa; quando vero forma non respicit totum et partes secundum eandem rationem, talis forma non est extensa. Et quia anima sensitiva est talis forma, ideo non est extensa. Hoc confirmatur per Augustinum *lib. de quantitate animæ,* ubi ponit quod cum vermiculus pungitur in una parte statim retrahit se, quod non esset verum si anima sensitiva esset extensa. — *Præterea,* ibidem Augustinus dicit quod species rei visibilis in oculo non est extensa, ergo multo magis potentia non est extensa, quoniam non magis extenditur accidens quam subjectum.

Opinio hæc non placet Varroni et Richardo. Arguunt enim *primo* sic: quod producitur de potentia extensa est extensum; sed anima sensitiva est hujusmodi; ergo. *Secundo* sic, quia cum anguillæ dividuntur per partes, remanent viventes, quod non esset verum nisi ejus anima per divisionem corporis divideretur; sed nihil potest dividi nisi extensum; ergo.

Qui vult istam opinionem secundam tenere potest dicere ad argumentum alterius opinionis de vermiculo, quod illa attractio non est per animam sensitivam præcise, sed per colligationem filorum. — Aliter potest dici *ad primum* et *secundum* quod

quidquid dicit Augustinus *lib. de quantitate animæ* non dicit asserendo sed inquirendo.

AD PRIMUM PRINCIPALE dico quod majoritas est duplex, scilicet *intensiva* et *extensiva.* Exemplum de albedine in æquo et margarita; nam in æquo est major extensive, sed in margarita intensive. Ita in proposito, anima sensitiva in pede habet majorem extensionem, sed in corde habet majorem intensionem.

Ad secundum dico quod subjectum est extensibile aptitudine, quamvis non sit extensum actu, ut patet supra *Dist. 3. quæst. de individuatione,* et *Dist. 14. de simplicitate cœli.*

Distinctio XVI.

His excussis quod supra...

Circa istam Dist. 16. in qua tractat Magister de imagine creata, quæritur.

QUÆSTIO I.

Utrum intellectus et voluntas quæ sunt partes imaginis sint idem realiter quod anima.

Videtur quod non, quia imago est per imitationem illius cujus est imago; sed anima est ad imaginem Trinitatis et in Trinitate distinguuntur personæ realiter; ergo.

2 Præterea potentiæ distinguuntur per actus *ex. 2. de Anima*: sed actus intellectus et voluntatis distinguuntur realiter; ergo.

3. Præterea, quæ non distinguuntur realiter possunt de se invicem prædicari in abstracto; sed intellectus et voluntas non sic prædicatur; ergo.

Contra, sicut transmutatio facit scire materiam, ita actio facit scire formam, per Commentatorem *8. Metaph.* sed materia seipsa est receptiva formæ: ergo forma seipsa sive anima seipsa est activa. Sed est activa per potentias; ergo. — Confirmatur per Philosophum *2. Phys.* qui dicit quod natura est principium motus et quietis.

RESPONSIO: hic sunt quinque Articuli secundum quinque opiniones.

Prima est opinio Thomæ *part. 1. q. 77. a. 1.* qui dicit quod potentiæ animæ sunt distinctæ realiter inter se et ab essentia animæ, fluentes ab essentia animæ sicut accidens a subjecto; sunt tamen accidentia inseparabilia. Et quod sint accidentia probat ubi supra:

Primo sic: actus et potentia sunt in eodem genere; sed actus illarum potentiarum sunt in genere accidentium; ergo.

Secundo sic: anima per seipsam est actus sive forma; ergo si potentiæ sunt idem quod sua essentia, sicut ipsa est principium vivendi, ita et intelligendi; sed anima semper est principium vivendi; ergo eodem modo semper intelligendi, quod est falsum. Et *confirmatur* sic: agens per essentiam semper agit, sed anima non semper agit; ergo non est agens per essentiam; ergo potentia per quam agit non est sua essentia

Tertio arguitur ab aliis sic: unum et idem simplex non potest esse principium diversarum operationum, sicut nec eadem materia potest esse principium diversarum formarum, nisi per aliam et aliam dispositionem. Sed operationes intellectus et voluntatis sunt diversæ; ergo.

Quarto sic: accidens variabile præsupponit accidens invariabile; sed intelligere et velle sunt accidentia variabilia; ergo præsupponunt accidentia invariabilia. Sed hoc est potentia; ergo potentia est accidens.

Quinto sic; sicut se habet essentia ad esse, ita potentia ad operari: ergo permutatim sicut se habet esse ad operari, ita potentia ad essentiam; sed nullius creaturæ esse est suum operari; ergo nec essentia est sua potentia.

Sexto sic: quod non recipit magis et minus non est idem ei quod recipit magis et minus; sed essentia non recipit magis et minus, potentia autem recipit magis et minus, quia unus est ingeniosior altero; ergo.

Septimo sic: Aristoteles *in prædicamentis* dicit quod naturalis potentia est in secunda specie qualitatis; sed omne tale est accidens; ergo.

Octavo sic: Commentator *1. de anima* dicit quod anima dividitur in has potentias sicut pomum in colorem et saporem; sed hæc est divisio in accidentia; ergo.

Nono sic: effectus assimilatur suæ causæ; sed effectus harum potentiarum est accidens; ergo.

Decimo sic: ista se habent per ordinem, ens per se stans, accidens manens, et accidens fluens. Tunc sic: impossibile est transire ab ente per se stante ad accidens fluens, nisi per accidens manens quod est medium inter illa duo; ergo cum actus animæ sit accidens fluens, et substantia animæ sit ens per se stans, ita potentia animæ erit accidens manens.

Undecimo sic: si potentia animæ sit idem quod sua essentia; ergo et actus, quod est falsum. Probatio *consequentiæ,* quia cum anima non intelligat se per suam essentiam, tunc actus est medium, et

sic non est minus idem alteri extremo, quam extrema sint idem inter se.

Contra illam opinionem arguitur sic: non est ponenda pluralitas sine necessitate, vel distinctio sine necessitate: sed hic nulla est necessitas ad ponendum has potentias distinctas ab essentia animæ; ergo. *Minor* probatur, quia nulla ratio opinionis primæ concludit, quod patet sic:

Ad primum dico quod æquivocat de *potentia,* quia potentia accipitur uno modo prout est *differentia entis,* et sic potentia et actus non solum sunt in eodem genere, sed etiam idem numero, ut patet per Commentatorem *9. Metaph.* Secundo modo sumitur potentia pro *principio activo* vel *passivo,* et sic *major* est falsa.

Ad secundum dico quod non valet, quia anima est *principium formale* vitæ; sed ut est *principium intellectionis* et *volitionis* reducitur ad genus causæ efficientis. — Ad *confirmationem* dico quod agere per essentiam potest dupliciter intelligi, uno modo ut distinguitur contra agens dependens, et sic competit soli Deo agere per essentiam; alio modo ut distinguitur contra agens per accidens, et isto modo *major* est falsa.

Ad tertium nego *majorem,* quod patet per eundem Doctorem *lib. 2.,* qui dicit quod anima seipsa est immediatum principium receptivum talium potentiarum quas ponit diversas formas.

Ad quartum eodem modo per negationem *majoris* quia potentiæ animæ aut sunt accidentia *variabilia,* et habetur propositum; aut *invariabilia,*

et tunc cum anima ex sui perfectione possit fundare diversa accidentia invariabilia, multo magis poterit et variabilia.

Ad quintum nego proportionem, quia *esse* est idem realiter quod *essentia,* ut patet ex Quæst. de compositione angelorum; sed *operatio* non est idem quod potentia.

Ad sextum, supposito quod forma non recipit magis aut minus, quod tantum est dubium, dico quod potentia secundum se non recipit magis et minus. Et cum dicis, quod unus est ingeniosior altero, dico quod hoc est propter organa bene disposita.

Ad septimum dico quod Aristoteles accipit ibi potentiam pro quadam facilitate et idoneitate.

Ad octavum patebit ex 2. Conclus. quintæ opinionis.

Ad nonum concedo quod univocus effectus debet assimilari suæ causæ, sed in causis æquivocis non oportet, sicut est in proposito.

Ad decimum dico eodem modo sicut dictum est ad quartum.

Ad ultimum patet per illud quod dictum est *Dist. 2. quæst. illa*: an Angelus cognoscat se per suam essentiam.

Secunda opinio dicit quod potentia animæ est quædam proprietas consubstantialis emanans ab ipsa anima quæ eo ipso quod emanat ab illa non est ipsa essentia animæ; quia tamen emanat immediate ab illa non declinat in aliud genus, et

ita non est substantia nec accidens quamvis reducatur ad genus substantiæ. Videas hoc diffusius in Bonaventura si vis intelligere verius.

Contra istam opinionem arguitur per Augustinum *5. de Trin.* quod in rebus creatis, quod non secundum substantiam dicitur, restat ut secundum accidens dicatur. — *Idem* Boetius et Simplicius *super prædicamenta* dicunt: omne quod est, aut est substantia aut accidens, et tota philosophia clamat quod inter substantiam et accidens non est dare medium.

Sed forte sic non est, nec Philosophus sic clamat quia Commentator *circa principium cœli et mundi*, dicit quod inter substantiam et accidens est dare medium. Et Avicenna expressius *1. part. 6. naturalium c. 1.* dicit sic: possibile est quod aliquid sit in aliquo non ut accidens nec ut substantia; vide ibi circa medium capituli.

Ideo est tertio opinio quæ dicit quod potentiæ animæ sint idem cum essentia animæ, sed distinguuntur realiter inter se quia sunt partes animæ. Quod probatur sic per Philosophum *3. de Anima* ubi dicit; de parte animæ qua cognoscit etc. Idem Boetius *lib. divisionum* dicit quod divisio animæ in potentias est sicut divisio totius in partes virtuales.

Contra. Augustinus *9. de Trin.* dicit quod quælibet istarum potentiarum complectitur totam essentiam animæ; sed pars non complectitur totum; ergo. — Præterea partes præcedunt totum origine; sed intellectus et voluntas non præcedunt essentiam animæ; ergo.

Ad rationes opinionis patebit ex 2. concl. quintæ opinionis.

Quarta est opinio quod potentiæ animæ sunt idem cum essentia animæ re absolute, et ab ea ditinguuntur tantum relative, ita quod potentia animæ non est nisi essentia animæ sub respectu sumpta ad diversa intelligibilia et volibilia. Ista quære diffusius si vis in Gandavo.

Contra. Non quærimus quid significet potentia, sed quærimus quid sit immediatum principium operationis. Et dico quod non potest esse essentia animæ cum respectu assumpto, quia unius operationis est unum per se principium per Commentatorem *5. Phys.*; sed essentia cum respectu non facit per se unum, quia aggregat res diversorum generum. *Præterea,* iste ponit quod voluntas realiter est nobilior intellectu; ponit etiam quod relatio realiter est eadem cum suo fundamento. Tunc arguo sic: quæ sunt idem realiter eidem fundamento unum non est nobilius altero realiter; sed per te voluntas est realiter nobilior intellectu; ergo.

Nunc restat ponere quintam opinionem quam teneo, et dico duas conclusiones: *Prima,* quod illæ potentiæ sunt idem in essentia animæ realiter. *Secunda,* quod distinguuntur formaliter.

Prima Conclusio probatur sic: non est ponenda pluralitas sine necessitate; sed hic nulla est necessitas ad ponendum distinctionem realem in istis potentiis, ut patet per improbationem dictarum opinionum; ergo.

Secundo sic: ignobilitas non est ponenda in natura perfecta sicut est anima, nisi occurrat improbabilitas; sed talis distinctio ignobilitat animam, et non apparet probabilitas; ergo. Probatio *minoris*, quia Deus est immediatum principium diversarum operationum absque ejus distinctione reali; ergo.

Præterea, ordinatum immediate ad aliquem finem debet immediate attingere illum finem; sed anima immediate ordinatur ad beatitudinem; ergo immediate debet illam attingere. Sed hoc non esset si attingeret per intellectum tanquam per accidens separatum; ergo.

Quarto sic: perfectior est forma substantialis quam accidentalis; sed forma accidentalis seipsa exit in actum; ergo.

Secunda Conclusio probatur sic: tum quia si una potentia definitur, in ejus definitione non ponitur alia; tum quia aliquid competit per se voluntati quod non competit intellectui. Per hoc patet ad rationes superius tactas. Dico enim quod non sunt partes animæ, sed sunt quædam perfectiones formaliter sumptæ, non tamen realiter distinctæ.

AD PRIMUM PRINCIPALE, patet *in 1. Dist.* 3.; imago enim Trinitatis non est præcise in istis potentiis ut sunt actus primi, quia licet sit ibi consubstantialitas, non tamen est ibi distinctio realis. Nec in actibus secundis, quia quamvis sit ibi distinctio, non tamen est ibi substantialitas. Ideo dico quod imago est in potentiis ut subsunt actibus secundis.

Ad secundum dico quod non oportet quod sit tanta distinctio in potentiis quanta est in actibus. Sol enim per eandem potentiam habet exsiccare et humectare.

Ad ultimum dico quod distinctio foɹmalis impedit prædicationem identicam inter illas potentias. Et si *objicias,* quare non impedit in Deo cum ponas ibi distinctionem formalem, *solvit* Scotus et bene *8. Dist. 1. q. 4.* quod hoc est propter infinitatem harum potentiarum et perfectionum, quæ infinitas non reperitur in creaturis.

Distinctio XVII.

Hic de origine animæ....

Circa istam Dist. 17 posset quæri: Utrum anima sit composita ex materia et forma. *Sed solutio patet per id quod dictum est de compositione angelorum art. 4., quære ibi.*

Secundo posset quæri: Utrum anima Adæ fuerit creata extra corpus. *Sed ad hoc patet per Magistrum c. 2. quære ibi.*

Tertio quæritur

QUÆSTIO III.

Utrum paradisus sit locus conveniens habitationi hominum.

Et videtur quod non, quia est juxta globum lunarem; sed talis locus non est habitabilis propter spheram ignis; ergo.

Contra. Genes. 1.: Tulit Deus hominem, et posuit eum in Paradisum, etc.

RESPONDEO quod sic, et pro statu naturæ lapsæ et pro statu naturæ restauratæ. *De primo* patet quia est ibi Enoch et Elias, ut dicitur *Genes. 5.* et *4. Reg. 2. De secundo* patet quia fuit ibi Adam et Eva. — Sed est dubium de loco paradisi ubi sit quantum ad locum. Dico quod est in oriente, quia

ubi nostra translatio habet *quem formaverat a principio*, alia translatio habet: *ad orientem*. Et si quæratur de ejus latitudine, dicitur a quibusdam quod est sub æquinoctiali, nec est ibi calor intemperatus propter velocem motum Solis. Doctor vero Subtilis dicit quod est citra vel circa zodiacum. — Si autem quæras de ejus altitudine dicitur a Magistro quod est juxta globum lunarem. Scotus dicit quod est dictum mathematicum, et ponit eum circa medium interstitium aeris nostri. Et per hoc patet ad argumentum principale qualiter est solvendum.

QUÆSTIO IV.

Quarto quæritur:

Utrum in hoc homine sit alia forma substantialis præter animam intellectivam.

Videtur quod non; quia Philosophus *4. Metheor.* dicit quod caro quæ non potest facere opus carnis, est caro æquivoce, talis est caro mortua; ergo est caro æquivoce. Sed si per aliam formam esset caro quam per animam vivam, potest dici caro univoce.

2. Præterea, *8. Metaph.* formæ se habent sicut numeri; sed uno numero addito variatur species numeri præcedentis; ergo eodem modo in formis substantialibus, et sic homo non esset unum specie.

Contra. Commentator *1. Phys.*: quæ sunt inter primam materiam et ultimam formam sunt materiæ compositæ et formæ compositæ.

RESPONSIO: hic sunt quatuor Articuli. *Pri-*

mus si anima intellectiva sit forma substantialis et specifica hominis. *Secundus*, si cum illa sit compossibilis in homine alia forma substantialis, et ponitur ibi opinio falsa. *Tertio* dicetur ad quæstionem secundum veritatem. *Quarto* dicetur ad motiva aliorum.

Quantum ad primum dico quod sic, quod probatur per Philosophum 2. *de Anima*: Anima, inquit, est actus corporis physici organici vitam habentis in potentia. Et subdit ibidem, quod non est actus secundus, sed substantialis et primus.

Secundo, quia omnes philosophi communiter posuerunt in definitione hominis, *rationale* tanquam differentiam, intelligentes per rationale animam intellectivam.

Tertio per rationem Philosophi 2. *de Anima* sic: Id est forma substantialis hominis, quo amoto non remanet tale nisi æquivoce. Exemplum ejus est de dolabro quia ejus forma amota non remanet dolabrum nisi æquivoce. Sed amota intellectiva ab homine non remanet homo nisi æquivoce.

Quarto sic per rationem modernorum quæ etiam est aliqualiter Philosophi in 2. *de Anima*: propria operatio est a propria forma; sed intelligere est propria operatio hominis; ergo est a propria forma ipsius. Sed tale est ab anima intellectiva. — *Confirmatur* ex 1. *Ethic.* ubi dicitur quod felicitas quæ consistit in speculatione et intellectione est propria operatio hominis.

Contra istam Conclusionem sunt duo du-

bia. *Primum:* dividentia aliquid ex opposito non faciunt per se unum; sed corporeum et incorporeum sunt hujusmodi; ergo non faciunt per se unum cum corpore. Sed anima est incorporea: ergo non facit unum cum corpore, cum corporeum et incorporeum sint ex opposito distincta. Sed forma facit per se unum cum eo cujus est forma; ergo anima non est forma corporis.

Secundum dubium: causalitas causæ formalis est dare alteri esse tale quale sibi competit; sed esse animæ intellectivæ est immortale; ergo dabit corpori esse immortale si est ejus forma, quod est falsum.

Ad ista dubia dicetur alibi.

Quantum ad secundum Articulum est opinio Thomæ *part. 1. q. 76. a. 4.* quod in homine est tantum una forma substantialis, scilicet anima intellectiva. Quod probatur

Primo sic: unius rei tantum unicum est esse; sed unum esse est ab una forma; ergo unius entis, puta hominis, est una forma. — Confirmatur ex *7. Metaph.* Genus nihil est præter generis species.

Secundo sic: forma substantialis distinguitur a forma accidentali, quia forma substantialis advenit enti in potentia, accidentalis autem enti in actu, et sic forma substantialis esset accidentalis forma.

Tertio sic: si in homine essent plures formæ substantiales, dicendo homo est animal, non esset prædicatio per se primo modo; consequens est falsum; ergo et antecedens. Probatio *consequentiæ:*

prædicatio sumpta a diversis formis est prædicatio per accidens, sicut cum dicitur homo est albus; sed si in homine essent plures formæ, cum diceretur: homo est animal, illa prædicatio sumeretur a diversis formis; ergo.

Quarto probat illud Scotus *lib. 4. d. 11. q. 3.* sic: pluralitas non est ponenda sine necessitate: sed non est necessitas ponere plures formas, quia perfectior continet virtualiter imperfectiores, sicut trigonus continetur a tetragono ex *2. de Anima.*

Quinto, confirmatur illa opinio sic: Istæ plures formæ aut sunt ejusdem speciei specialissimæ, aut alterius. Non *primo modo,* quia una illarum, sicut est intellectiva, est incorruptibilis per naturam, altera vero est corruptibilis. Sed corruptibile et incorruptibile differunt plus quam genere, ex *10. Metaph.* Nec *secundo modo,* quia tunc homo non esset unus specie, et hominis per se non esset una definitio.

Quantum ad tertium Articulum dico quod illa opinio est falsa, quia in homine ad minus sunt ponendæ duæ formæ substantiales, scilicet intellectiva et corporea. Et hoc probat Henricus sic: Diversa agentia quæ agunt distinctis operationibus non possunt habere eundem terminum formalem; sed anima intellectiva est terminus creationis: ergo oportet quod agens naturale habeat alium terminum formalem.

Secundo probat idem Richardus sic: Eadem accidentia numero præsupponunt aliquam formam

substantialem eandem numero: sed in homine mortuo manent eadem accidentia numero, sicut patet de cicatricibus; ergo oportet quod sit aliqua forma substantialis eadem numero: sed non est anima intellectiva; ergo est alia; quod est propositum. *Major* probatur quia unitas posterioris dependet ab unitate prioris.

Præterea, si non, filius carnalis non haberet esse genitum a patre, quia materia est ingenita, anima autem intellectiva est a Deo per creationem, similiter ejus unio cum corpore est a Deo creante; ergo oportet ponere aliquam formam substantialem ratione cujus filius est genitus a patre.

Hugo Artista probat illam Conclusionem sic: omnis forma immediate in materia recepta est forma generabilis et corruptibilis; sed anima intellectiva nec est generabilis nec corruptibilis; ergo non est forma immediate recepta in materia; ergo præsupponit aliam; sed non accidentalem ex *1. Phys.*; ergo substantialem. — Ratio autem ista non valet, quia idem argueretur de forma cœli, cum non sit generabilis, aut corruptibilis *ex 1. cœli.*

Ideo aliter arguitur a Landulpho sic: causalitas causæ formalis est dare alteri tale esse quale sibi competit; sed anima intellectiva non est corporea formaliter; ergo non dat esse corporeum; ergo.

Præterea probo idem sic: anima est actus corporis physici ex *2. da Anima*; sed corpus physicum habet formam substantialem: ergo.

Præterea arguo per duo argumenta fidei sic: Si B. Petrus consecrasset in triduo conficisset ve-

rum Corpus Christi. Tunc quæro, quis erat terminus consecrationis, aut materia pura, et hoc non ut patet per se; aut anima intellectiva, et hoc non quia anima intellectiva secundum omnes est ibi tantum secundum concomitantiam; aut corpus informatum aliqua forma substantiali, et tunc quæro quæ sit illa, quia aut anima intellectiva, et hoc non quia erat in limbo; aut alia, et tunc vel esset de novo introducta, et non esset tunc Christus idem individuum numero; vel altera quæ præfuit, et habetur propositum.

Secundo, quia ista positio destruit reliquias Sancti Dominici et omnium Sanctorum. *Probatio:* christiani exhibent reverentiam corporibus Sanctorum. Tunc quæro aut in illis corporibus manet eadem forma substantialis quæ fuit cum anima intellectiva, et habetur propositum; aut alia, et tunc non sunt reliquiæ sanctorum venerandæ.

Quantum ad quartum Articulum dico quod rationes opinionis primæ non concludunt.

Ad primum, quando dicitur quod unum esse requirit unam formam, *nego.* Aliter potest dici quod requirit unam formam ultimate specificantem, et ista est anima intellectiva, quæ ultimate actuat quamvis aliam supponat. *Confirmatio* non valet, quia Philosophus dicit ibidem: aut si est, ut materia est.

Eodem modo ad secundum: quod advenit alicui enti in acto ultimato et specifico est bene accidens; sed per illam formam præcedentem homo non erat in actu specifico ultimate.

Ad tertium nego *consequentiam. Ad probationem* dico quod prædicatio sumpta diversis formis alterius generis est accidentalis. Sed quando sunt formæ ejusdem generis, puta substantiæ, et una est potentialis respectu alterius, non oportet.

Ad quartum nego *minorem.* Et cum probatur quod forma superior continet inferiorem, concedo de formis ejusdem ordinis, sed forma corporea non est ejusdem ordinis cum anima intellectiva quamvis sint in eodem genere saltem remoto.

Ad quintum dico quod suppositio divisiva non habet necessitatem, quia quando quæritur de aliquibus duobus utrum sint ejusdem speciei specialissimæ, oportet quod utrunque sit per se species, neutra autem harum formarum est per se species, sed pars speciei. — Aliter potest dici quod dato quod sint alterius speciei, adhuc faciunt per se unum, quia una est potentia respectu alterius.

AD PRIMUM PRINCIPALE dico quod caro mortua est caro univoce, sed est caro viva æquivoce, quia ut sic non potest facere opera carnis vivæ.

Ad secundum dicendum quod illud est intelligendum de substantia directe existente in genere cui competit plenius ratio substantiæ. — Aliter potest dici quod illa similitudo non tenet quantum ad omnia, sed tenet quantum ad hoc quod sicut numeri consistunt in indivisibili, ita et formæ.

Distinctio XVIII.

In eodem quoque paradiso...

Circa istam Dist. 14. quæro

Quæstio I

Utrum in materia sit ratio seminalis ad formam naturaliter educendam de ipsa.

Videtur quod sic, quia alias forma crearetur, si nihil ejus præexisteret.

Secundo, quia alias generatio naturalis esset violenta, quia violentum est cujus principium est ab extra *ex 3. Ethic.*

Tertio sic: generatio formæ substantialis est naturalis; ergo est a principio intrinseco materiæ. *Consequentia* probatur *ex* 2. *Phys.* sic: natura est principium motus et quietis ejus in quo est.

Quarto sic: *6. Metaph.* Philosophus dicit: physica non est practica, quia principium factibilium est in faciente, principium vero naturalium est in ipsis rebus. Cum ergo uniformiter accipit principium, quia aliter argumentum suum non valeret, oportet quod intelligat de principio activo.

Quinto sic: 7. *Metaph.*, illa quæ sunt casu possunt generari sicut ea in quorum materia præexistit aliqua pars formæ inducendæ.

Contra. 7. *Metaph.* forma non generatur nisi

quia compositum generatur; sed in materia non præexistit aliquod seminarium compositi; ergo. — Præterea, si aliquid formæ esset in materia, tunc forma corrupta posset redire eadem numero per naturam, cujus contrarium patet in fine 2. *de generat.* Probatio *consequentiæ:* ex quo aliquid generatur in idem patet resolvi, et sic si forma posset redire in pristinam potentiam, posset etiam esse idem agens; sed istis duobus existentibus sequitur idem effectus, *ex 8. Metaph.* — Præterea relatio realis non potest esse sine termino reali, sicut nec sine fundamento; sed si poneretur talis ratio seminalis, esset relatio ad formam, et esset sine termino cum forma non existat.

RESPONSIO: hic sunt tria videnda. *Primo,* quid sit ratio seminalis. *Secundo,* in quibus ponitur. *Tertio,* ad quid ponitur.

Quantum ad primum dico quod in materia tria considerantur, scilicet essentia materiæ, potentia receptiva et actus.

Ratio autem seminalis non potest poni in *essentia materiæ,* quia Christus fuit in Abraham secundum corpulentam substantiam et materiam, ut patet per Augustinum *10. super Gen. ad litteram;* sed non fuit Christus in Abraham secundum rationem seminalem; ergo.

Secundo non potest poni in *potentia receptiva* materiæ, quia Deus facit aliquid in materia non secundum rationem seminalem, ut patet per Augu-

stinum *9. super Gen. ad litteram;* sed Deus nihil facit in materia cujus non sit materia receptiva.

Tertio ponitur secundum aliquos, quod ratio seminalis est aliquid in materia, et est gradus aliquis imperfectus respectu formæ educendæ, et est ejusdem rationis cum gradu sequenti. Vide hoc in Bonaventura.

Ista opinio confirmatur per quinque rationes factas in principio quæstionis.

Contra. Quæro utrum illa pars formæ quæ acquiritur per generationem, aut præfuit in materia, aut non. Si sic; ergo non acquiritur per generationem. Si non: ergo non evadis creationem quam intendis vitare.

Præterea, in cujus virtute activa est ens perfectius, in ejus virtute activa est ens imperfectius ejusdem rationis; sed gradus præcedens est imperfectior gradu sequenti, et ejusdem rationis, quia alias forma esset composita ex partibus diversarum rationum; si ergo generans potest ponere formam in esse secundum gradum sequentem qui est perfectior, multo magis secundum gradum præcedentem qui est imperfectior.

Præterea, quæro de illa parte formæ quæ ultimo inducitur, de cujus potentia educatur. Si immediate producitur de potentia materiæ, tunc frustra ponitur ratio seminalis. Si autem producatur de gradu imperfecto, hoc est inconveniens quod aliquid producatur de potentia alicujus quod est ejusdem rationis cum eo quod producitur.

Præterea, illa ratio intrinseca seminalis, aut sem-

per agit, et sic materia nunquam esset in esse quieto sub forma; aut non semper agit, sed tantum quando excitatur ab agente exteriori, et cum tale agens sit extra, erit generatio violenta.

Est alia opinio Richardi quæ dicit quod in materia est tota forma secundum purum esse potentionale.

Contra: aut actus aliquid addit ad illud purum potentionale, aut nihil. Si *nihil;* ergo generatio terminatur ad nihil. Si *aliquid,* vel absolutum vel respectivum. Non *respectivum,* quia tunc relatio esset terminus motus vel mutationis cujus contrarium patet *5. Phys.* Si addit aliquid *absolutum,* ergo non præfuit tota forma.

Dico ergo quod ratio seminalis est quædam qualitas consequens formam substantialem seminis, et non est actus coevus correspondens ipsi materiæ, sed via ad productum quod est per se intentum a natura.

Quantum ad secundum Articulum est sciendum quod aliqua secundum aliquos semper producunt sibi dissimilia immediate, ut sol producit ranam. Aliqua producunt sibi similia, et hoc dupliciter, scilicet mediate, ut homo hominem, vel immediate, ut ignis ignem.

Ad propositum dico quod in primis non potest esse ratio seminalis, quia nec virtute cœli potest sensitiva forma in rana produci; cujus ratio talis est: omnis causa æquivoca est nobilior effectu producto, ista enim negata non potest probari quod

Deus esset perfectior musca; sed cœlum non est nobilius ipsa forma sentiva, quia omne vivum est nobilius non vivo secundum Augustinum; ergo.

Ad illam rationem datur una responsio quæ data est supra *dist. 14. q. 1. a. 2.*, vide ibi. In his autem quæ producunt similia *mediate*, ut homo generat hominem, oportet ponere semen et rationem seminalem. In his autem quæ producunt similia *immediate*, ut ignis ignem, non oportet ponere rationem seminalem, quod probatur

Primo: elementa sunt imperfectissima entia in genere substantiæ, sicut patet per Commentatorem *3. de cælo et mundo;* sed semen cujuscunque est imperfectius eo quod dicitur ex semine generari; ergo.

Præterea, semen non ponitur nisi ut medium inter primum agens et ultimum effectum; sed hæc actio est immediata; ergo.

Contra illud ultimum dictum sunt quinque rationes positæ in principio quæstionis. Et sunt rationes opinionis quæ ponit quod forma præexistit in materia secundum gradum imperfectum, ideo ad eas respondeo modo.

Ad primum dico quod non sequitur creatio, quia creatio excludit actum cujuscunque causæ extrinsecæ necessario; hic autem præsupponitur materia quamvis non gradus formæ.

Quod si arguas contra de anima intellectiva et gratia quæ præsupponunt aliquid, quia anima præsupponit corpus, et gratia animam, et tamen creantur. *Dico* quod non est verum, quia Deus non ne-

cessario præsupponit illa, posset enim animam intellectivam producere sine corpore, sicut aliqui ponunt de anima Adæ, et gratiam inquantum est quædam qualitas sine anima. Agens autem creatum necessario præsupponit subjectum.

Ad omnia alia dico quod natura accipitur uno modo ut distinguitur contra *propositum* et *artem*; alio modo ut distinguitur contra *violentum*. Et sic ex parte passi accipitur naturalitas in proposito, et dicitur generatio naturalis ex naturali inclinatione principii passivi ad formam.

Quantum ad tertium Articulum est triplex modus dicendi. *Uno modo* quod semen ponitur ut principium generationis substantiæ. *Alio modo;* ut sit principium alterationis. *Tertio modo,* ut sit via ad illud quod est per se intentum a natura. Et istum ultimum modum teneo.

Primus enim non potest stare, quia quod non est, non potest esse principium productivum substantiæ; sed in instanti generationis substantiæ semen non est; ergo. — Quod si diceres; *major* est vera in virtute propria, sed semen potest in virtute generantis, quam virtutem Averrois vocat divinam *in 2. suo Colliget.* — *Contra,* in virtute non agentis nihil agit; sed semine deciso potest generans non esse; ergo non agit in virtute generantis. *Præterea* nullum imperfectum potest esse causa per se sufficiens perfectioris; sed semen cum omni qualitate et spiritibus est imperfectius genito.

Similiter secundus modus non valet, accipiendo

semen uniforme pro semine maris, quod potest agere in semine feminæ, quia nihil per gradum suæ entitatis, sive per qualitatem suam corrumpit se, nec alterat suum proprium subjectum. — *Præterea* principium activum uniforme non est causa difformiorum vel differentium; ergo si semen, ut supponitur, sit uniforme, non poterit alterari ut sint ibi diversa organa, quæ apparent in genito.

AD ARGUMENTUM IN CONTRARIUM et ad quinque prima, patet in fine 2. Artic.

Ad primum alterius opinionis dico quod dictum Philosophi debet restringi ad factionem rei completæ, unde dicit ibi quod forma generatur per accidens.

Ad secundum, quibusdam non videtur inconveniens quod corruptum redeat in idem numero, de quo dicitur in quarto. Si autem habetur pro inconvenienti, potest dici quod Philosophus in *5. Phys.* dicit quod ad identitatem numeralem aliquid plus requiritur, scilicet identitas temporis et motus, quæ in proposito deficiunt.

Ad ultimum dicitur a quibusdam quod relatio fundamentalis potest esse sine termino quamvis relatio formalis non possit esse sine termino. Illa autem relatio seminalis dicit relationem fundamentalem non formalem. — Aliter potest dici quod illa relatio habet aliquem terminum intrinsecum licet non extrinsecum.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur

Utrum sit unus intellectus numero in omnibus.

Videtur quod sic. In separatis a materia idem est quod quid est cum eo cujus est; sed omne tale est unum numero; ergo.

2. Præterea, multiplicatio individuorum, aut fit per quantitatem aut per materiam; sed intellectus non est quantus aut materialis; ergo.

3. Præterea, multiplicatio individuorum fit propter corruptionem *ex 2. de Anima;* sed intellectus est incorruptibilis; ergo.

4. Præterea, cui non communicatur actus, non communicatur forma; sed intelligere non communicatur corpori; ergo nec intellectus, et per consequens intellectus non multiplicatur ad multiplicationem corporum.

Contra. Si esset unus intellectus numero in Petro et Juda, periret omne meritum et præmium. Etiam Avicenna *6. naturalium part. 5. c. 2.* dicit animam unam numero esse in duobus corporibus est falsum.

RESPONSIO. Hic sunt quatuor Articuli. *Primo* ponetur una distinctio de intellectu. *Secundo* dicetur una opinio Commentatoris. *Tertio* arguetur contra ipsum. *Quarto* respondebitur ad motiva Commentatoris.

Quantum ad primum dico quod intellectus capitur sex modis. *Primo,* pro intellectu agente,

qui est omnia facere. *Secundo*, pro intellectu possibili, qui est omnia fieri. *Tertio*, pro intellectu informato habitu scientiali vel specie. *Quarto*, pro imaginatione, et dicitur intellectus passivus, et est corruptibilis, et hoc totum patet per Philosophum *1. de Anima*. *Quinto*, accipitur per Commentatorem *3. de Anima*, et dicitur intellectus speculativus. *Sexto* dicitur intellectus adeptus. Et dicitur ille intellectus *speculativus* qui componitur ex intellectu materiali et intellectu in actu, intellectus autem *adeptus* componitur ex intellectu materiali et ex lumine intellectus agentis. Unde sicut aer simul recipiendo speciem recipit lumen, sic etiam intellectus possibilis recipiendo speciem simul recipit lumen intellectus agentis, et propter hanc receptionem dicitur intellectus adeptus.

Quantum ad secundum Articulum est opinio Commentatoris in *3. de Anima, com. 18.* quod intellectus possibilis est unus numero in omnibus. Quod probatur

Primo sic: Quod est immateriale non multiplicatur ad multiplicationem corporum; sed intellectus est immaterialis; ergo.

Secundo sic: quod non est corpus nec virtus in corpore, non multiplicatur ad multiplicationem corporum; sed intellectus non est corpus, nec virtus in corpore; ergo.

Tertio sic: si intellectus ad multiplicationem corporum multiplicaretur, tunc ea quæ essent in intellectu non essent intellecta in actu. *Consequens* est

falsum; ergo et *antecedens*. Probatio *consequentiæ*, quia si intellectus multiplicatur tunc esset hic et nunc, et ea quæ sunt in intellectu essent hic et nunc; sed ea quæ sunt hic et nunc, sunt intelligibilia in potentia; ergo.

Quarto sic: si intellectus esset multiplicatus, idem moveret seipsum, quia intellectus in potentia movet intelligentem. Si ergo intellectus est in potentia idem intellectus movet seipsum.

Quinto sic: quod recipitur in aliquo recipitur per modum recipientis; sed in intellectu meo et tuo species recepta est una; ergo intellectus est unus. Probatio *minoris*; nam possibile est quod ego et tu intelligamus lapidem; aut ergo hoc est per unam speciem, et habetur propositum; aut per aliam et aliam; si sic, cum istæ species differant numero et conveniant in specie, aut cognosceretur inquantum species per unam speciem et habetur propositum, aut per aliam et aliam, et sic in infinitum; standum ergo fuit in primis, videlicet quod per unam speciem cognoscatur.

Ut autem magis appareat positio ista, sunt hic duo consideranda. *Primo* quomodo differant formæ intentionales et reales. *Secundo*, quomodo differant natura corporalis et spiritualis.

Propter primum, nota quod formæ intentionales non numerantur ad numerationem subjectorum, quia alias non possent esse plures formæ in eadem parte medii. — Item, non extenduntur ad extensionem subjecti, quia non educuntur de potentia materiæ; formæ autem reales educuntur de poten-

tia materiæ, et numerantur et extenduntur ad numerationem et extensionem subjecti.

De secundo, nota quantum ad præsens quod in duobus differunt natura corporalis et spiritualis: *Primo,* quod natura spiritualis potest simul esse cum natura corporali absque hoc quod natura corporalis cedat ei; natura vero corporalis simul cum corporali esse non potest. — *Secundo,* quod natura spiritualis potest esse simul et semel in diversis, dum tamen ipsa habeant ordinem ad aliquod unum, sicut patet de anima quæ est in diversis partibus corporis. Natura vero corporalis hoc non potest nisi per miraculum. Si ergo dico quod quia species quæ est in intellectu habet esse intentionale, potest simul esse in imaginatione, ut patet ex primo dicto. Amplius, quia intellectus est quid spirituale, potest pluribus uniri non per *informationem,* ut imaginatur Commentator, sed per quandam *unionem* qua intellectus copulatur imaginationi per speciem. Et isto modo posuit Commentator unum intellectum numero in omnibus.

Quantum ad tertium Articulum sunt contra Commentatorem octo difficultates quarum quatuor ipsemet contra se movet *3. de Anima.* Aliæ sunt a Doctoribus modernis factæ.

Primo sic: quando aliqua habent unam et eandem perfectionem primam, habent et secundam perfectionem eandem; sed per te, omnes homines habent unam perfectionem primam eandem, scilicet intellectum; ergo similiter habebunt eandem perfec-

tionem secundam, scilicet intelligere unum. Sed hoc est falsum, quia quando tu dormis ego intelligo; similiter quando tu affirmas unum, ego nego illud; ergo.

Secundo sic: intellectus agens et possibilis sunt æterni, et tamen generatum ex eis, scilicet intellectio, et intellecta non sunt æterna; sed si esset unus intellectus, sicut ille est æternus, ita intellectio et intellecta essent æterna, quod patet esse falsum.

Tertio sic, et est ratio Gothfredi: si intellectus possibilis esset unus in omnibus, et de se nullam habet formam, et propter hoc est possibilis vocatus; ergo est sicut materia prima.

Quarto sic: plurificato effectu formali, plurificatur forma; sed tu et ego sumus homines per intellectum, et tamen tu es alter homo a me; ergo et alius intellectus.

Ad primum objectum respondet Commentator, quod *major* est vera si habet omnia eadem quæ requiruntur ad actum secundum; sed hic non sunt omnia eadem quæ requiruntur ad actum secundum quia est diversa phantasia vel imaginatio, quæ est generabilis et corruptibilis.

Eodem modo *ad secundum,* est enim intelligere generabile et corruptibile, quia dependet ab intentione imaginata, quæ est generabilis et corruptibilis.

Ad tertium concedo quod intellectus est sicut materia in suo ordine, quia sicut materia se habet in genere entium, sic intellectus in genere intelligibilium.

Ad quartum dicit quod intellectus non est forma, nec unitur nobis ut forma.

Quamvis istæ rationes aliqualiter solvantur, non tamen sufficienter, sed existenter adhuc manent. Et præter has adducuntur rationes modernorum, quarum

Prima est ista; si esset intellectus unus in omnibus, tunc homo non intelligeret. *Consequens* est falsum; ergo et antecedens. Probatio *consequentiæ*, nam secundum Commentatorem ibidem, intellectus se habet ad phantasmata sicut oculus ad colores; ex unione autem quam habet oculus ad parietem per colorem, non sequitur quod paries videat; ergo ex unione quam habet intellectus ad nos per speciem, non sequitur quod nos intelligamus sed quod intelligamur.

Secunda ratio est ista: si esset intellectus unus in omnibus hominibus, intellectus iste esset æternus, et sic haberet omnes species ab æterno, et sic non poterit recipere aliquam speciem, quod est contra Philosophum *3. de Anima.*

Tertia ratio talis est: ab una virtute creata non possunt progredi duo actus solum numero differentes; sed intelligere meum et tuum respectu ejusdem objecti, solo numero distinguuntur; ergo non possunt esse ab eadem virtute numero. Ergo.

Quarta ratio est talis: sicut transmutatio facit scire materiam, ita actio formam; sed propria actio hominis est intelligere; ergo ex intelligere debemus investigare formam hominis propriam. Sed non est intelligibile quod non multiplicetur effectus

formalis et non multiplicetur forma; ergo ad multiplicationem hominis sequitur multiplicatio formæ. — *Respondet* quod verum est si intellectus esset forma hominis; nunc autem secundum eum intellectus non est forma hominis.

Ista responsio nulla est, quia procedit ex falsa suppositione; est enim intellectus propria forma hominis, ut probatum est supra *Dist. 17.* de pluralitate formarum *Artic. 1.*

Quantum ad quartum Articulum dico quod argumenta Commentatoris non concludunt.

Ad primum et *secundum* dico quod intellectus non multiplicatur effective ex corporibus, sed ex propriis gradibus individuantibus, ut patet supra *Dist.* 3. quæst. de individuatione.

Ad tertium, nego *consequentiam.* Ad *probationem,* cum dicitur: receptum in intellectu esset hic et nunc et signatum, *dico* quod illud receptum potest accipi objective et subjective. Subjective est particulare, objective universale.

Ad quartum, patet per Commentatorem in *3. de cœlo et mundo,* quod *major* est falsa in spiritualibus, quamvis vero in corporalibus sit dubium quod aliquid moveat seipsum, sicut supra patuit *Dist. 2.* de motu Angelorum.

Ad quintum solvitur a quibusdam antiquis et etiam ab Aureolo per oppositum, quia sequitur quod omnes intelligentiæ essent una intelligentia, et sic intellectus intelligentiæ quæ movet lunam esset idem cum intelligentia quæ movet solem, quia sicut

arguitur de specie respectu intellectus tui et mei in illo argumento, ita arguitur in proposito. — Dicit hic Ægidius *in tract. de unitate intellectus* quod oppositum non valet, quia species in intellectu hominis et intelligentiæ sunt alterius rationis; species autem quæ sunt in intellectu meo et tuo, sunt ejusdem rationis. — Ego autem teneo primam solutionem, et dico quod solutio Ægidii non valet, peccat enim per fallaciam *petitionis principii,* sicut patet intuenti ipsam.

AD PRIMUM PRINCIPALE nego *minorem,* sicut melius patuit *Dist. 3. Quæst.* Utrum plures Angeli possunt esse sub eadem specie.

Ad secundum nego *majorem,* quia individuatio nec fit per quantitatem nec per materiam, sicut patuit *Dist. 3. Quæst. de individuatione.*

Ad tertium dico quod ibi non est causa totalis, sed concausa.

Ad ultimum nego *minorem,* quod patet per Philosophum *in Prologo lib. de anima,* ubi quærit: utrum anima habeat aliquam propriam operationem quam non communicet corpori. Et dicit quod non, et exemplificat ibidem de intelligere, etc.

Distinctio XIX.

Solet etiam quæri....

Circa istam Distinct. 19. quæritur

Quæstio I.

Utrum homines in statu innocentiæ fuissent immortales si non peccassent.

Videtur quod non, quia ubi est eadem species, est eadem differentia specifica; sed homo in statu illo fuit ejusdem speciei cum isto statu, et in statu isto mortale est propria ejus differentia per Porphyrium; ergo.

2. Præterea, illa immortalitas aut esset ex parte animæ, aut ex parte corporis. Non ex parte *animæ,* patet per Apostolum qui dicit quod solus Deus habet immortalitatem. Non etiam ex parte *corporis*, quia omne generabile est corruptibile ex *1. cæli et mundi*. Sed corpus hominis in statu innocentiæ erat generabile; ergo et corruptibile. — *Confirmatur*, quia cum in statu innocentiæ habebat corpus nutribile, indigebat alimento, et per consequens fiebat ibi aliqua deperditio. Sed eadem est ratio de toto et de parte, per Commentatorem *3. cæli et mundi*.

In contrarium, scribitur *Gen. 2.:* in quacunque

die comederis ex eo, morte morieris; sed non dixit hoc de actu moriendi, quia non statim fuerunt mortui; ergo de potentia.

RESPONDEO: immortalitas potest referri ad corpus vel ad animam. Et sic sunt duo videnda. *Primo*, si corpus erat immortale. *Secundo*, si anima sit immortalis pro statu illo sive pro statu isto.

Quantum ad primum dico quod *immortalitas* dupliciter accipi potest, vel *absolute* vel ex *suppositione*. Si primo modo, adhuc dupliciter, quia vel considerata *natura*, vel considerato *dono* pro statu innocentiæ sibi collato. Si *primo modo*, sic homo erat mortalis, et hoc quia erat compositus ex contrariis quæ nata sunt agere in se invicem, si ponantur elementa secundum proprias essentias in mixto, vel si non ponuntur sicut verius credo, ut patuit supra *Dist. 15.* hoc est propter organicas partes in quibus sunt qualitates contrariæ. — Si *secundo modo* consideratur donum quod Deus dederat, et dicitur quasi naturale, quia pro tota natura erat sibi datum, sic fuisset immortalis stante homine in isto dono.

Si vero consideratur ex *suppositione* et conditione, sic erat etiam immortalis et mortalis. *Immortalis*, quia poterat non mori si stetisset, et illa dona retinuisset. *Mortalis*, quia poterat mori si illa dona amisisset, sicut et factum est.

Quantum ad secundum Articulum dico quod anima rationalis, et pro statu isto et pro

statu iilo est immortalis, quamvis forte hoc demonstratione et ratione naturali ostendi non possit. Adducuntur nihilominus auctoritates Philosophorum et rationes.

Primo sic: Aristoteles *2. de Anima:* Intellectus separatur ab aliis potentiis sicut perpetuum a corruptibili. Si dicatur quod separatur ab aliis quantum ad operationes; *contra,* ex hoc sequitur propositum, quia si potest separari quantum ad operationem, ergo quantum ad esse, per argumentum Philosophi in *Prologo de Anima.*

Secundo sic: *3. de Anima* ponitur differentia inter sensum et intellectum, quia excellens sensibile corrumpit sensum, de intellectu autem non est sic, quia intellectus non debilitatur in operando; sed omne tale est incorruptibile; ergo.

Tertio sic: Philosophus *12. Metaph.* moventes causæ velut prius existentes, quæ autem ut ratio, idest forma etc., videtur dicere quod intellectus et forma manent post compositum.

Quarto sic: *16. de Animalibus:* Solus intellectus est ab extra, et sic non recipit esse per generationem; ergo non subjicitur causalitati causæ secundæ, et sic non est corruptibilis.

Quinto sic: desiderium naturale non est frustra, *1. Ethic.;* sed in anima est naturale desiderium ad semper esse; ergo.

Sexto sic: Illud per quod res potest esse et non esse est materia ex 7. *Metaph.;* sed anima intellectiva non habet materiam, quia est forma simplex; ergo. — Ratio ista forte non valet, quia accipit *minorem* dubiam.

Septimo sic: Philosophus *3. Ethic.* vult quod fortis debet se exponere morti secundum judicium rationis pro republica; ergo anima est immortalis. Probatio *consequentiæ:* nullus propter quodcunque bonum virtutis vel in se vel in alio, potest appetere suum non esse, *tum* quia *non esse* est nihil, *tum* quia *non esse* non includit rationem boni, *tum* quia talis non efficeretur melior, quæ sunt rationes Augustini *3. de lib. arbitrio:* sed si anima non esset immortalis acciperet totaliter non esse; ergo.

Octavo, per rationes Thomæ *part. 1. q. 75. a. 6.*— *Primo* sic: simplex non potest separari a seipso; sed anima est simplex; ergo non potest separari a seipsa, nec per consequens corrumpi. — *Secundo* sic: quod corrumpitur, aut corrumpitur per contrarium, aut per defectum alicujus necessario requisiti ad ejus esse; sed anima intellectiva non habet contrarium, nec esse corporis est simpliciter necessarium ad ejus esse, quia habet proprium esse: ergo.

Omnes istæ rationes repetit Scotus *Lib. 4. dist. 43. q. 2.* et dicit eas non concludere sicut patet intuenti ipsum in prædicta quæstione.

Aureolus autem adducit hic duas rationes *Prima* est illa: nulla operatio est abstractior quam sit principium operationis; sed experimur in nobis operationem esse, quæ non subest alicui corruptioni; ergo nec substantia subest corruptioni. *Minor* patet, quia experimur quod libere intelligimus, eligimus, volumus et judicamus.

Secunda ratio est talis: substantia non quanta non potest corrumpi ab aliquo quanto; sed in no-

bis est aliqua substantia non quanta; ergo non potest corrumpi ab aliqua virtute corporea.

Aliter arguo sic: si objectum est incorruptibile, et potentia est incorruptibilis; sed objectum intellectus est incorruptibile, sicut sunt rationes æternæ; ergo.

Ultimo arguitur per rationem theologicam; quia nullum malum impunitum et nullum bonum irremuneratum; sed si anima esset corruptibilis, multa mala non punirentur; ergo.

Quidquid sit de efficacia istarum rationum,, et utrum demonstrative concludant dubium est. Teneo tamen quod anima est incorruptibilis.

AD PRIMUM PRINCIPALE patet *ex 1. Art.* quia corruptibilis erat ex natura pure considerata in se.

Ad secundum, quantum ad primum membrum puta de anima, cum dicitur quod solus Deus immortalitatem habet, patet per Augustinum *6. de Trin. c. 6.* qui dicit quod immortalitas vocatur ibi immutabilitas; sed ad aliam partem alterius membri de corpore, dicatur sicut ad primum.

Distinctio XX.

Post hæc videndum est....

Circa istam Dist. 20 quæritur

QUÆSTIO I.

Utrum in paradiso terrestri fuisset propagatio filiorum per copulam carnalem.

Videtur quod non, quia propagatio per copulam carnalem fit ex decisione seminis, ut semen est de superfluo alimenti; sed in statu innocentiæ nihil fuisset superfluum; ergo.

2. Præterea, generatio per copulam carnalem non fit sine corruptione et macula; sed in statu illo non fuisset aliqua corruptio nec macula; ergo.

In contrarium: manente eadem natura in specie, manet consimilis actus; sed natura humana est ejusdem speciei in statu isto et illo, et in isto statu fit generatio filiorum per copulam carnalem; ergo.

RESPONSIO: hic sunt duo Articuli. *Primus*, qualis sit generatio filiorum pro statu naturæ lapsæ; *secundus*, qualis fuisset in statu naturæ institutæ.

Circa primum sunt videnda septem. *Primo* qualis superfluitas sit semen, cum semen sit de superfluo alimenti; *secundo*, quæ virtus sit in sper-

mate maris et feminæ; *tertio,* in quanto tempore formatur fetus; *quarto* quæ membra primo formantur; *quinto,* unde causatur tanta diversitas sicut est inter carnes et ossa et hujusmodi; *sexto,* de diversitate partium ex eo quod aliquæ fiunt in majori et minori tempore; *ultimo* de causa masculinitatis et femineitatis.

Quantum ad primum, dico cum Averroe *in Colliget. suo,* quod prætermissa digestione oris, sunt tres digestiones, scilicet digestio stomachi, epatis et cordis. Est enim cor princeps in virtute nutritiva, et in hoc ipse repræhendit Galenum qui posuit quod princeps in virtute nutritiva erat epar. Sicut enim se habet digestio stomachi ad digestionem epatis, ita digestio epatis ad digestionem cordis. Superfluitates autem digestionis stomachi sunt feces; superfluitates autem digestionis epatis sunt urinæ; superfluitates autem digestionis cordis post factam missionem necessariam ad omnia membra remanet superfluum quod dicitur semen.

Quantum ad secundum est opinio Galeni, sicut recitat Avicenna *9. de animalibus,* quod in spermate femineo est vis activa ad formationem fetus, quod probatur.

Primo sic: matrix habet vim receptivam; *exemplum* de illa quæ steterat cum viro dedit magnum saltum ut emitteret semen ne impregnaretur, et non potuit; sed matrix non solum habet vim receptivam retinendi semen maris, sed etiam semen proprium. Et tunc quæro ad quid retinet, quia aut præcise propter materiam fetus, et hoc non, quia

talis materia ponitur menstruum, aut propter vim activam, et habetur propositum,

Secundo sic: quod ex se inspissatur habet vim activam; sed semen mulieris ex se inspissatur; ergo. *Minor* probatur per istam mulierem quæ cum non staret cum viro patiebatur suffocationem matricis; hoc autem non erat, nisi quia ejus sperma erat inspissatum in matrice.

Ista opinio a quibusdam non tenetur, quia est contra Philosophum *15. de animalibus.* Item est contra Avicennam *9. de animalibus* qui repræhendit Galenum et dicit quod ignorat in hoc radices seminis naturalis. Item contra Averroe *in Colliget. suo.* Et est ratio Averrois talis: si esset in spermate mulieris virtus activa ad formationem fetus, posset naturaliter generare sine viro, quod est inconveniens. Probatio *consequentiæ:* quia agens approximatum passo debite potest inducere suam formam in materia bene disposita; sed sanguis menstruosus, et semen mulieris sunt bene disposita; ergo.

Ad primam rationem Galeni dicitur quod sperma receptum necessarium non est propter vim activam sed propter contemperamentum, sicut ponit Avicenna *in 3. sui canonis sen. 21.* et exponitur statim.

Ad secundum dico quod illa inspissatio non est propter vim activam, sed propter caliditatem matricis.

Diceres ergo: ad quid ponitur sperma viri et mulieris? *Dico* quod sperma mulieris ponitur propter contemperamentum spermatis viri. Et hoc

est dictum Avicennæ ubi supra, qui dicit quod duorum spermatum commixtio est necessaria, quia cum viri sperma sit grossum et calidæ complexionis, sperma feminæ contemperat grossitiem et calorem spermatis maris, propter mollitiem et frigiditatem propriam. — Ulterius dico cum Avicenna, licet quibusdam non placeat, quod sperma mulieris et sperma maris cedunt vel intrant materiam fetus, aliter tamen et aliter, quia sperma femineum intrat non habens vim activam, sperma autem viri intrat habens vim activam. *Exemplum* suum est: pasta quæ est modo panis, et in virtute caloris furni fit in pasta quædam crustula, sic etiam est quando coadunantur ista spermata a virtute caloris matricis generatur crustula sive pellis.

Quibusdam autem hoc non placet, volentes quod semen virile concurrat tantummodo ut dans formam, quia aliter idem esset in potentia et actu, et activum et passivum. Teneatur quod plus placet.

Quantum ad tertium sunt duæ opiniones de formatione fetus. *Una* est Augustini *83. Quæst.*, qui dicit quod illa formatio fit in quadraginta diebus tali ordine, *sex* diebus primis est sub forma lactis, *novem* diebus sub forma sanguinis, *duodecim* diebus est sub forma carnis, *decem et octo* residuis diebus distinguuntur et formantur membra.

Alia est via quam tangit quædam Glossa *in Levitico*, quod masculus in quadraginta quinque diebus formatur, femina vero in octaginta quatuor.

Et huic opinioni favet Philosophus *10. de animalibus c. 1.* dicens quod si fetus masculi quadragesimo die ceciderit per abortum super aquam frigidam, invenitur habens substantiam involutam in tela, qua scissa, apparebunt membra distincta. — Puto tamen quod utraque opinio est vera, quia *perfecta* formatio fit in quadraginta quinque diebus, et sic accipit Augustinus; *semiplena* autem fit in quadriginta diebus, et sic accipit Glossa *in Levitico.*

Quantum ad quartum dicit Democritus, ut recitat Philosophus *6. de animalibus*, quod primo formantur membra exteriora, deinde interiora. Hoc probat Philosophus et dicit quod primo formantur interiora membra, inter quæ primo formatur cor. Ratio est quia illud primo formatur in animali, quod est principium motus in animali; sed hujusmodi est cor; ergo. Deinde formantur illa in quibus viget virtus animalis puta epar et cerebrum. — *Quod si dicas* quare non formatur tunc pulmo, *respondet* Avicenna *9. de animalibus* quod hoc est ideo quia pulmo est propter respirationem; sed in prima formatione fetus non indiget respiratione; ideo non formatur pulmo.

Quantum ad quintum dico quod illud est propter diversitatem materiæ, nam ad generationem fetus concurrit sperma masculinum et femininum et menstruum. Sperma autem masculinum fit materia spirituum quantum ad id quod est subtilis in eo, quantum autem ad id quod est grossius transit in membra. Sperma autem femineum fit materia nervorum et venarum et eorum quæ non

restaurantur. Menstruum autem fit materia carnis et pinguedinis et eorum quæ possunt restaurari.

Quantum ad sextum, ponit Philosophus *9 de animalibus,* quod cum omnia animalia habent certum tempus pariendi excepto homine, quia quædam parturiunt in septimo mense, quædam in nono, quædam vero multoties intrant undecimum mensem, sicut recitat Avicenna *9. de animalibus*. Philosophus vero dicit *9. de animalibus*, quod plures decipiuntur mulieres credentes se esse impregnatas, et causa hujus est quia matrix interdum attrahit proprium sperma, ct claudit se super illud, et tunc mulier putat se impregnatam. Tunc si postmodum utatur viro evomat sperma clausum, et recipit sperma viri unde impregnabitur, et tunc mulier decipitur in computatione, quia incipit computare a tempore quo fuit clausum sperma proprium, et non a tempore quo recipit sperma virile.

Sed dubium est, quare natus in septimo et nono mense vivit, in octavo vero non. Et assignantur duæ rationes. *Prima est physica*, talis: quia puer existens in utero communiter in septimo mense petit exitum, et si inveniat facilem exitum non inveniet læsionem, et vivit; si autem inveniat obstaculum recipiet læsionem et revertetur ad locum proprium. Si autem exibit in octavo mense, quia non est facta curatio a læsione, moritur; si autem tardabit usque ad nonum mensem, quia in octavo facta est curatio a læsione, ideo exibit sanus et vivet. — *Alia est ratio mathematica*, quia in quolibet tempore impregnationis dominatur planeta

super fetus secundum ordinem, ità quod primo mense dominatur Saturnus, et sic per ordinem usque ad Lunam quæ dominatur in septimo mense. Luna autem est frigida et humida, et quamvis ratione frigiditatis sit causa mortis, tamen ratione humiditatis est causa vitæ. Si autem vadat usque ad octavum mensem, tunc reincipiet dominari Saturnus qui est frigidus, sic est causa mortis; si autem transit usque ad nonum mensem, tunc habet dominium Jupiter qui est calidus et humidus, ex quo est causa vitæ.

Quantum autem ad septimum, quare aliquando mulier parit masculum, aliquando feminam. *Est prima ratio* Galeni qui dicit quod hoc est quia cum sperma femineum intrat sperma masculinum, generatur femina, cum autem e converso, generatur mas. — Hæc ratio non valet, quia ponit sperma mulieris habere vim activam respectu formationis fetus, quod improbatum est in principio quæstionis hujus.

Secunda ratio Democriti qui voluit quod sperma maris cadens in parte dextera matricis generat masculum, in parte vero sinistra generat feminam. — Ista, ut dicit Philosophus, ratio non valet, ut declaratur in *principio 16. de animalibus.*

Alia est ratio Lucani qui dicit quod hoc est ex parte testium, nam testis dexter fac ad generationem maris, sinister facit ad generationem feminæ, unde si fuerit pars dextera testium ligata generatur femina, et si sinistra generatur mas. — Ista ratio secundum Philosophum, *ubi supra*, non

valet, quia sunt multa animalia quæ carent testibus, et tamen generant mares.

Ideo est alia ratio, ex parte qualitatis seminis virilis, nam illud semen vel servet in calore, et facit ad generationem maris; si autem est in calore remisso, facit ad generationem feminæ.

Alia ratio assignatur ibidem, propter ætatem; nam juvenes et senes generant feminas, quia in juvenibus non est calor naturalis completus, in senibus autem est diminutus; homines vero provectæ ætatis generant mares.

Alia ratio est ibidem ratione ventorum, quia cum fuerit ventus septentrionalis generatur mas, cum vero fuerit meridionalis generatur femina.

Quantum ad secundum Articulum principalem dico septem per ordinem.

Primo, quod in statu innocentiæ fuisset filiorum procreatio per copulam carnalem; et hoc probatur per Augustinum *14. de civ. Dei c. 13.*

Secundo, dico quod per quamlibet copulam carnalem fuisset facta prolis generatio. Cujus ratio est quia potentia activa perfecta et potentia passiva disposita, si istæ sunt ordinatæ nunquam exeunt ociosæ in actu; sed omnia ista erant in statu innocentiæ; ergo.

Tertio, quod soli isti fuissent generati, qui modo sunt salvati vel salvabuntur, quia aliter divina prædestinatio fuisset mutata cum in paradiso non possit esse peccatum.

Quarto, quod in statu isto fuisset æqualis mul-

tiplicatio virorum et mulierum, quia omnes vacassent generationi carnali. Si autem non fuisset æqualis multiplicatio, tunc vel unus habuisset plures uxores, vel e converso, quod fuisset inconveniens pro illo statu.

Quinto, quod ibi fuisset per carnalem copulam virginitatis amissio; non autem intelligo per verginitatis amissionem deordinationem, sed aperitionem claustrorum.

Sexto, quod filii geniti non habuissent perfectum usum membrorum, sed processissent per intervalla temporum sicut modo.

Septimo, quod filii non fuissent geniti in perfecta scientia quantum ad usum, ad minus, quidquid sit de habitu scientiæ. — Istæ duæ ultimæ conditiones patent per Magistrum *Dist. 20.*

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE dico quod semen non erat superfluum alimenti simpliciter, quia quamvis non esset necessario individuo, erat tamen necessarium propter speciem.

Ad secundum patet per Magistrum *dist. 20. c. 2.* fuisset enim ista copulatio absque macula in statu illo, sicut nunc est aperitio oris.

Distinctio XXI.

Videns igitur diabolus...

Circa istam Dist. 21. posset quæri quod fuit motivum diaboli ad tentandum hominem; sed ad hoc patet per Magistrum in principio hujus distinctionis. — Secundo posset quæri de modo et ordine tentationis, sed de hoc patet ibidem c. 2. et 3. Tertio quæro,

QUÆSTIO III.

Utrum peccatum primi hominis potuit fuisse veniale.

Videtur quod non, quia omni peccato debetur aliqua pœna; ergo illi peccato cui debetur pœna mortis est mortale. Sed primo homini propter peccatum infligebatur mors; ergo.

Contra. Ab extremo in extremum non est transitus nisi per medium; sed inter justitiam et peccatum mortale est medium peccatum veniale; ergo non peccavit mortaliter nisi prius peccasset venialiter; ergo. — *Præterea,* magis repugnat rectitudini innocentiæ mortale quam veniale; sed non obstante illa rectitudine potuit peccare mortaliter; ergo.

RESPONDEO. *Primo,* ponam unam opinionem,

Secundo, arguo contra illam. *Tertio* dicam ad motivum primæ opinionis.

Quantum ad primum est una opinio quod primum peccatum non potuisset fuisse veniale, quod probatur.

Primo sic: peccatum est contra rectitudinem rationis; ergo vel peccatum fuisset cum innocentia, vel corrupisset eam. Non primo modo, quia obliquitas peccati non stat cum rectitudine summa; ergo relinquitur secundus modus. Sed nihil corrumpit innocentiam primam, nisi mortale: ergo primum peccatum non potuisset fuisse veniale.

Secundo sic: nunquam est deordinatio in portione inferiori nisi primo sit in superiori; ergo primum peccatum fuisset deordinatio portionis superioris; sed omne tale est mortale; ergo.

Contra illam opinionem arguit Scotus, *primo* sic: non perfectius conjungit ultimo fini justitia originalis quam habuit Adam, quam gratia gratum faciens concessa viatori; sed nulla gratia data viatori conjungit tantum ultimo fini quin habens eam possit peccare venialiter; ergo et Adam potuit peccare venialiter. Probatio *minoris* per illud Joan. *in Canonica:* si dixerimus quod peccatum non habemus etc. Item potuit dicere verbum otiosum; sed tale non est mortale; ergo. *Confirmatur ratio*, quia aut potuit exire in actum verbi otiosi et jocosi, aut non. Si sic, habetur propositum; si non, ergo fuisset jam confirmatus.

Dico ergo quod potuit peccare venialiter. Ubi notandum quod peccatum mortale distinguitur a veniali in hoc quod peccatum mortale est deordinatio opposita ordinationi sine qua finis consequi non potest aliquo modo, et ista ordinatio cadit sub præcepto. Sed peccatum veniale est deordinatio opposita ordinationi quæ non est necessaria simpliciter ad consequendum finem, est tamen utilis, et talis cadens ab ordine peccat venialiter. Et isto modo Adam potuit peccare venialiter.

Et tunc ad primum argumentum alterius opinionis dico quod quamvis mortale non possit stare cum innocentia et summa rectitudine rationis, veniale tamen potest, quia non tantum repugnat. — *Et si objicias* quod eadem ratione peccatum veniale potest stare cum beatitudine ex quo potest stare cum summa rectitudine rationis, *dico* quod non valet, quia beatus habet præceptum de semper continuando actum fruitionis, non divertendo non solum ad oppositum, sed etiam nec ad actum desperatum; sed viatori nullum præceptum tale datur ad minus quantum ad actum desperatum.

Ad secundum, nego *minorem,* nam levis motus per subreptionem circa articulum fidei est deordinatio in virtute superiori et tamen non est mortale.

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE, dico quod si peccasset peccato veniali, habuisset aliquam aliam pœnam quæcunque illa sit.

QUÆSTIO IV.

Quarto quæritur

Utrum peccatum primi hominis de facto fuit gravissimum.

Videtur quod sic, quia destruit maximum bonum, idest justitiam originalem.

2. Præterea, illi peccato debetur maxima pœna, puta mors.

3. Præterea, Augustinus dicit *super Psalm.* quod Adam et Eva voluerunt rapere deitatem; sed hoc fuit maximum peccatum in angelo; ergo multo magis in homine.

Contra. Augustinus *10. super Genes. ad litt.*, dicit quod Adam non carnali concupiscentia motus, sed quadam amicabili compulsus benevolentia, ne sociam contristaret, peccavit.

RESPONSIO. Hic sunt tria videnda: *primo* quale fuit peccatum Adæ; *secundo,* quantum fuit grave; *tertio,* quis gravius peccavit Adam vel Eva.

Quantum ad primum patuit supra *Dist. 6.* scilicet quod duplex est actus voluntatis scilicet *velle* et *nolle.* In nolle autem non consistit peccatum, sed in velle. *Velle* autem est duplex, scilicet velle aliquid *amore amicitiæ* qui est propter se, velle *amore commodi,* qui est propter aliud. Et illud quod amatur amore amicitiæ magis amatur quam illud quod amatur amore commodi, quia propter quod unumquodque tale et ipsum magis. Sed primum peccatum Adæ non fuit ex immo-

derato amore sui, sicut fuit peccatum angeli primi, quia angelus se per essentiam intelligit primo homo autem non. Ideo sicut ponit Augustinus *11. super Genesim*, hoc peccatum quantum ad radicem fuit immoderatus amor uxoris suæ.

Quantum ad secundum dico quod peccatum potest accipi vel secundum suam rationem formalem, vel quantnm ad sequelam. Et sic pono duas conclusiones: *prima* quod non fuit maximum peccatum ex se; *secunda* quod fuit maximum peccatum quantum ad sequelam.

Prima probatur, tum quia non opponitur Deo et maximo bono sicut est peccatum in Spiritum Sanctum, tum quia non est cum maxima deliberatione factum.

Secunda conclusio probatur, tum quia ratione personæ cujus culpa omnes involvebat, tum quia non habuit inclinationem ad cadendum necessario, et præceptum sibi datum erat leve ad servandum.

Quantum ad tertium dico duas conclusiones.

Prima, quod per se plus peccavit Eva, quia voluit rapere deitatem, Adam vero hoc non credidit, imo etiam de Dei misericordia cogitavit.

Secunda conclusio, quod propter aliquas circumstantias accidentales Adam plus peccavit, tum quia propter personæ excellentiam, tum propter omniscientiam, tum propter virtutis constantiam quæ plus vigebat in Adam quam in Eva.

AD PRIMUM PRINCIPALE, patet per secundam conclusionem 2. Art.; fuit enim maximum peccatum propter sequelam.

Ad secundum dico quod pœna mortis gehennæ non competebat peccato Adæ quia ipse salvatus est. Si autem accipias mortem pro morte naturali, patet per illud quod dictum est *Dist. 19. a. 1.*

Ad ultimum dico quod Adam non appetebat rapere æqualitatem directe, sed interpretative, sicut omnis peccans vult voluntatem suam interpretative præferre voluntati divinæ.

Distinctio XXII.

Hic videtur diligenter investigandum...

Circa istam Dist. 22 quæritnr.

QUÆSTIO I.

Utrum peccatum primorum parentum fuerit ex ignorantia.

Videtur quod sic, quia omne peccatum aut est ex infirmitate, aut ex industria, aut ex ignorantia; sed peccatum primorum parentum non fuit ex infirmitate, quia nondum erat peccatum in eis; nec ex industria, quia tale peccatum est ex certa scientia, et omne tale est peccatum in Spiritum Sanctum.

2. Præterea, Augustinus *14. de Civ. Dei:* Adam inexpertus divinæ severitatis falli potuit ut crederet veniale quod fuerat mortale.

3. Præterea, *3. Ethic.:* omnis malus ignorans; sed Adam factus est malus per peccatum; ergo fuit ignorans.

In contrarium arguitur quia ignorantia est pœna peccati; ergo non præcessit peccatum.

RESPONSIO : *primo* ponam unam necessariam propositionem; *secundo* dicetur ad quæstionem; *tertio* videbitur si aliqua ignorantia excusat a peccato.

Propositio necessaria est Philosophi *3. Ethic. contra Pithagoram*, talis: virtutes et vitia sunt in potestate nostra. Hoc probatur

Primo sic: quæcunque sunt secundum electionem, sunt voluntaria et in potestate nostra; sed virtutes et vitia sunt hujusmodi; ergo.

Secundo sic: quæ a nobis possunt operari sunt voluntaria; sed vitia et virtutes sunt hujusmodi; ergo.

Tertio sic: omnes operationes reducuntur ad aliqua principia; sed omnes operationes nostræ non reducuntur ad principia extrinseca; igitur reducuntur ad principia quæ sunt in nobis, ut ad voluntatem.

Quarto sic: si malitia non est in potestate nostra, tunc sumus mali ex ignorantia; sed hoc non valet, nam ignorantia est duplex, una directe aliquid operando, ut patet in ebrioso qui dupliciter est arguendus, primo quia inebriavit se, secundo quia in ebrietate peccavit. Est alia ignorantia juris, quando quis indirecte peccat et prave operatur. Sed prima et secunda ignorantia sunt in potestate nostra; ergo.

Ultimo sic: quæcunque laudantur vel vituperantur sunt in potestate nostra; sed virtus et malitia sunt hujusmodi; ergo. *Major* patet, quia nullus vituperatur de turpitudine naturali, ut si quis nascitur cæcus.

Quantum ad secundum Articulum, est duplex modus dicendi.

Unus Richardi, quod ignorantia dupliciter accipitur: uno modo pro simplici nescientia, quæ est respectu illorum quæ non tenetur homo scire, et talis ignorantia non est pœna, sed defectus naturalis consequens naturam; secundo modo accipitur ignorantia pro nescientia eorum quæ quis tenetur scire pro illo tempore quo debet ea scire.

Ad propositum dicit quod prima ignorantia fuit in primis parentibus ante peccatum, secunda non.

Secundus modus dicendi est Scoti, quod quædam est ignorantia præcedens peccatum et disponit ad peccatum, secunda est ignorantia concomitans peccatum, tertia est ignorantia quæ sequitur ex peccato quasi pœna ejus.- Vel aliter sic: ignorantia potest accipi vel pro ignorantia simplici, vel pro ignorantia erronea, vel pro ignorantia facti in se et quoad aliquas circumstantias.

Ad propositum dicit quod primus homo non peccavit ignorantia errorea, quia approbare vera pro falsis est naturæ lapsæ non institutæ; peccavit autem ignorantia cirumstantiarum, quia volens placere uxori, credidit veniale quod fuit mortale, ut patet per Augustinum *super Genes. ad litt.*

Quantum ad tertium Articulum, posset dici cum Philosopho *5 Ethic.* qui dicit: duplex est ignorantia, una est in actu et in habitu, sicut in principio; alia in actu sed non in habitu, sicut in illo qui vincitur a passione; prima excusat, secunda non.

Aliter potest dici per viam Richardi quod duplex est ignorantia: *prima* est ignorantia invincibilis simpliciter, et hæc totaliter excusat a peccato pro eo quod talis ignorantia tollit rationem voluntarii, et peccatum non est peccatum nisi sit voluntarium. *Secunda* dicitur ignorantia affectata, ut cum aliquis sua voluntate vult ignorare propter minorem remorsum conscientiæ, et hoc non excusat immo aggravat. *Tertia* est ignorantia crassa quæ partim est voluntaria et partim involuntaria, ut cum aliquis propter negligentiam non vult laborare ut sciat quod tenetur scire, quamvis illud scire vellet sine labore; hoc æqualiter alleviat a peccato quamvis non totaliter tollat.

AD PRIMUM ET SECUNDUM patet per illud quod dictum est in secunda opinione 2. Art.

Ad tertium dico quod omnis malus est ignorans ignorantia præcedente aut subsequente peccatum, et isto modo Adam fuit malus ignorantia subsequente.

Distinctio XXIII.

Præterea solet quæri...

Circa istam Dist. 23. quæritur

QUÆSTIO I.

Utrum Deus possit facere voluntatem creaturæ rationalis impeccabilem per naturam.

Videtur quod sic, quia sicut se habet corpus ad motum, ita voluntas ad velle; sed Deus potest facere corpus semper ordinatum in motu suo sicut patet de cœlo; ergo voluntatem ordinatam in suo velle et sic impeccabilem.

2. Præterea, Deus potest facere aliquam voluntatem quæ necessario tendat in aliquod objectum bonum; ergo et voluntatem quæ necessario tendit in omne bonum, quia eadem necessitate voluntas tendit in finem et in ea quæ sunt ad finem; sed voluntas necessario semper tendens in omne bonum non potest peccare; ergo Deus potest facere voluntatem impeccabilem per naturam.

3. Præterea. Deus potest facere quod aliquid sit sine eo quod non est de essentia ejus; sed posse peccare non est de essentia voluntatis cum non sit libertas nec pars libertatis secundum Anselmum; ergo.

Contra: quod uni est substantia nulli est accidens; ergo a simili quod uni est supernaturale nulli

est naturale; sed non posse peccare est beatis supernaturale; ergo non potest alicui esse naturale.

RESPONDEO: *primo* ponam rationes aliquorum; *secundo* dicam quæstionem.

Quantum ad primum omnes conveniunt in conclusione negativa, quam probat unus sic: omnis voluntas quæ in agendo non est regula suæ actionis sed habet aliam regulam superiorem, potest ab illa discordare et per consequens peccare; sed voluntas creata est hujusmodi.

Alius probat idem sic: objectum voluntatis creatæ non tantum est bonum existens, sed etiam apparens; sed nulla potentia creari potest, quæ non possit tendere in totum suum objectum; ergo omnis voluntas creata potest tendere in bonum apparens. Sed hujusmodi objectum contingit velle recte et non recte; ergo.

Alius probat idem sic; omne quod est ex nihilo potest deficere relictum suæ naturæ; sed voluntas creata est hujusmodi; ergo potest deficere et per consequens peccare.

Istæ rationes tres non concludunt quia ita argueretur per eas de beatis sicut de viatoribus, quod patet sic quantum *ad primam*; nam voluntas beati non est regula suæ actionis, sed habet alium superiorem, scilicet voluntatem divinam. — Similiter *de secunda*, quia eadem voluntas manet in beatitudine quæ est modo, et sic poterit in omne objectum sicut modo. — Similiter de *tertia ratione*, quia voluntas cujuscunque beati est de nihilo in patria sicut modo.

Ideo alius Doctor probat illam Conclusionem per duas rationes. *Primo* sic; voluntas in qua non necessario conjunguntur *appetere* commodum et *recte appetere* commodum, potest non recte appetere commodum, et illa potest peccare; sed in nulla voluntate ista conjunguntur necessario nisi in voluntate Dei; ergo. — Ista ratio forte non valet, quia eodem modo arguit de beatis.

Secundo probat eam sic: omnis voluntas quæ potest velle aliquid affectione *commodi* præter affectionem *justi*, potest peccare; sed voluntas creata potest aliquid velle affectione commodi præter affectionem justi; ergo. — Sed ista ratio peccat in secunda parte *minoris*, quia petit quod quæritur.

Ideo dico tenendo eandem Conclusionem propter dicta Sanctorum: *Primo*, propter Augustinum *contra Maximum lib. 3.* et Magister allegat *lib. 1. dist. 8.* et *lib. 2. dist. 7.* — Item Hieronymus *in tract. de filio prodigo* dicit quod solus Deus est in quem peccatum cadere non potest. — Item Anselmus *lib. 2. cur Deus homo,* discipulo quærenti, cur non potuit Deus facere creaturam impeccabilem per naturam, dicit quod hoc non potuit, quia non potuit illam facere Deum; ergo nulla creatura potest esse impeccabilis nisi assumpta in unitate divinæ naturæ.

AD PRIMUM in contrarium nego *majorem*, quia cœlum comparatur ad motum non sicut causa libera, voluntas autem comparatur ad velle sicut causa libera.

Ad secundum, uno modo potest negari *antecedens* sicut dicetur infra. Alio modo potest negari *consequens,* quia non secundum eandem rationem ex parte objecti bonum finitum et infinitum respiciunt voluntatem.

Ad tertium de Anselmo dico quod ly *posse peccare* potest accipi vel pro eo quod per se significat, et sic dicit respectum ad actum deformem, et non est libertas nec pars libertatis. Alio modo potest accipi pro eo quod denominat proximum fundamentum elicitivum actus, et sic est libertas.

QUÆSTIO II

Secundo quæritur de secunda parte Distinctionis, scilicet de notitia quam Adam de Deo habuit.

Utrum Adam in statu innocentiæ viator existens potuerit habere per potentiam divinam notitiam intuitivam de divina essentia.

Hic dico breviter, quia de hoc diffusius dictum est in *Primo.* Dico quod sunt hic duæ opiniones.

Una Thomæ, quæ tenet partem negativam. Et hoc probat Durandus.

Primo sic: impossibile est aliquem simul esse in via et in termino; sed Adam in statu innocentiæ erat viator, et quilibet viator est in via; ergo non potest esse in termino. Sed si haberet notitiam intuitivam de essentia divina esset in termino.

Secundo sic: sicut se habet spes ad tentionem, ita viator ad notitiam intuitivam; sed spes et tentio non se compatiuntur; ergo nec viator manens

viator et notitia intuitiva de essentia divina. Sed Adam in statu isto erat viator; ergo.

Alia est opinio in contrarium quam credo veriorem. Et *confirmo* eam *primo* sic: cuicunque potest communicari actus cognitionis non communicato actu dilectionis, illi potest communicari cognitio intuitiva non beatifica; sed Deus potuit communicare Adæ actum cognitionis de sua essentia non communicando actum dilectionis; ergo. *Probatio minoris:* isti duo actus sunt essentialiter differentes, et unus est prior alio. Tunc arguo sic: objectum mere voluntarie causans, potest influere ad causationem prioris omisso posteriori: sed tale objectum est essentia divina; ergo potest influere actum cognitionis, quia est prior, omisso actu dilectionis qui est posterior.

Secundo sic: quod non implicat contradictionem est factibile a Deo: sed hoc non implicat contradictionem, sicut patet de Paulo et Moyse qui viderunt Deum nude, ut patet per Gregorium, Hieronymum et Augustinum; ergo. *Si dicas* quod talis visio fuit beatifica si fuisset continuata; *contra:* cum passibilitate corporis non stat beatitudo; sed tales habebant corpus passibile; ergo.

Præterea, hoc confirmatur per dictum Doctoris quem conatur defendere. Ait enim *1. part. q. 12. a. 11.* quod Deus præter communem ordinem potest continuare hoc quod mentes aliquorum in hac carne viventium sed non sensibus carnis utentium, usque ad visionem suæ essentiæ elevet, ut etiam dicit Augustinus *supra Gen. ad litteram,* et in *lib.*

de videndo Deum de Moyse et Paulo. Item Augustinus ad Paulinum *de videndo Deum:* potest humana mens divinitus rapi ex hac vita ad angelicam vitam antequam per illam mortem carne solvatur; sic raptus est Paulus quando audivit illic arcana verba.

Ad primum alterius opinionis, nego *minorem* prosyllogismi; non enim esset in termino quamvis haberet actum visionis, non tamen Deus influeret ad actum dilectionis in qua maxime consistit beatitudo.

Ad secundum, major est falsa si intelligitur de intuitiva quocunque modo sumpta, quia spes et tentio repugnant simpliciter. Intuitio autem in via non repugnat nisi ibi sit lumen gloriæ, et etiam influxus ad actum delectationis.

Distinctio XXIV.

Nunc diligenter investigari oportet...

Circa istam Dist. 24 oportet videre de duobus: primo *de voluntatis libertate;* secundo *de voluntatis nobilitate.* Circa primum quæritur:

QUÆSTIO I.

Utrum voluntas creata necessitetur respectu ultimi finis, vel sit libera.

Videtur quod necessitetur, quia finis movet metaphorice; sed efficiens proprie movet sed efficiens approximato passo disposito necessario movet; ergo finis ultimus necessario movet voluntatem metaphorice.

2. Præterea, omne mobile præsupponit aliquid immobile; sed actus voluntatis respectu eorum quæ sunt ad finem sunt mobiles; ergo præsupponunt aliquem actum necessarium et immobilem. Sed ille non videtur esse non respectum finis; ergo.

Contra. Eadem virtute voluntas vult finem et ea quæ sunt ad finem; sed ea quæ sunt ad finem, vult libere; ergo et finem. *Confirmatur:* libertas et necesssitas propter oppositum modum principiandi, non sunt compossibilia in eodem; sed voluntas aliquid libere vult; ergo nihil vult necessario.

RESPONDEO: *Primo* ponetur una opinio; *secundo*, improbabitur et dicetur ad quæstionem secundum veritatem; *tertio*, dicetur ad motiva primæ opinionis.

Quantum ad primum est opinio Thomæ *part. 1. q. 82. a. 2.* et opinio Henrici *Quodl. 1. q. 16.* Dicunt ambo quod voluntas necessitetur respectu ultimi finis apprehensi per intellectum, quia non potest ipsum non velle, quod probatur quadrupliciter.

Primo sic: quia sicut principium in speculabilibus, sic finis in agibilibus *6. Ethic.* et 2. *Phys.*; sed intellectus de neeessitate assentit primo principio; ergo voluntas fini ultimo.

Secundo sic: illud voluntas vult necessario cujus participatione vult quidquid vult; sed participatione finis ultimi voluntas vult quidquid vult; ergo. *Minor* probatur, quia omnia sunt bona participatione primi boni, secundum Augustinum *8. de Trin.* Tolle, inquit, bonum hoc et illud, et vide ipsum bonum si potes, ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni.

Tertio sic: illud voluntas vult necessario, in quo non est aliquis defectus nec aliqua ratio mali; sed in ultimo fine non est defectus alicujus boni nec aliqua ratio mali; ergo.

Quarto sic: omnis voluntas habet *cur*, secundum Augustinum; ergo volendo quodcunque aliud habet cur. Sed illud cur reducitur ad finem; ergo non volendo finem vult finem, quod est contra Anselmum *Lib. de Trin. c. 12.*

Quantum ad secundum Articulum dico quod illa opinio non stat, quia voluntas non necessitatur respectu ultimi finis, quod probatur a Scoto *lib. I. dist. I. q. 4.*

Primo sic: nihil est ita in potestate voluntatis, sicut est ipsa voluntas, ut patet per Augustinum *I. Retract. c. 9.* Hoc autem non intelligitur nisi quantum ad actum elicitum; ergo cum actus intellectus circa finem ultimum sit in potestate voluntatis, ut possit istum actum suspendere, multo magis potest suspendere actum primum.

Secundo sic: agens quod necessitatur ad agendum, de necessitate removet prohibens actionem ejus, sicut patet exemplum de gravi cum tendit deorsum frangit trabem; ergo si voluntas necessitetur ad volendum ultimum finem, removebit prohibens illam actionem. Sed illud non est consideratio finis; ergo faciet stare intellectum circa actualem considerationem finis, cujus contrarium experimur.

Tertio sic: omne agens necessario de necessitate agit secundum ultimum potentiæ suæ, quia sicut non est in potestate ejus actio, ita nec intense vel remisse agere; ergo voluntas de necessitate volet finem æque intense quantum potest, cujus contrarium experimur.

Ultimo sic: potentia libera per participationem non magis tendit in objectum perfectum, quam in aliud objectum: ergo nec potentia libera per essentiam, sicut est voluntas. *Antecedens* patet de potentia visiva, quæ non magis necessario videt pulcherrimum quam minus pulchrum.

Quantum ad tertium Articulum respondeo ad motiva primæ opinionis.

Ad primum d'co qood illud *simile* concluderet multa falsa si similitudo esset universaliter vera, quia concluderet quod sicut necessario assentimus conclusionibus propter principia, sic necessario assentiremus illis quæ sunt ad finem, propter finem, quod est falsum. Unde similitudo est quoad duo, scilicet quoad ordinem istorum, quia sicut ordo est inter illa vera inter se, sic inter bona. Et sicut illa vera sunt ordinate cognita, ita . et ista bona sunt ordinate volita. Sed non est simile quantum ad ordinem necessitatis in uno et in alio, quia necessitas est in intellectu propter evidentiam objecti, non autem bonitas objecti necessario causat assensum in voluntate.

Ad secundum videtur primo quod *major* sit falsa; similiter *minor* est dubia, quia participatione alicujus voluntatem aliqua velle, potest intelligi dupliciter; vel virtute ejus ut efficientis, et tunc non est ad propositum, quia non oportet quod videamus Deum oculo carnali sicut videmus colorem; aut potest intelligi virtute ejus ut continentis virtualiter, et tunc *minor* est falsa, quia non oportet quod virtute Dei voluntas velit quodcunque volitum, tunc enim omnis actus voluntatis esset actualis usus referendo illud in objectum primo volitum.

Ad tertium dico quod quamvis voluntas non possit tale objectum non velle, tamen non oportet necessario velle, quia potest suspendere actionem suam dicendo: nolo me velle.

Ad quartum, dico: cum dicitur quod voluntas habet *cur*, verum est in *eliciendo*, sed in *cessando* ab actu, sicut deficit sibi actus, sic deficit sibi *cur*.

AD ARGUMENTA PRINCIPALIA. Ad *primum* dico quod finis non necessario movet, quia ad nullum actum extra necessario se habet. Similiter voluntas non necessario vult, quia est libera.

Ad secundum dico quod actus voluntatis mobilis præsupponit actum immobilem voluntatis primum qui est esse, sed non aliquem actum secundum respectu ultimi finis qui sit velle; ergo.

QUÆSTIO II.

Circa secundum quæritur

Utrum voluntas sit nobilissima potentiarum animæ.

Videtur quod non, quia quando aliquid habet duas proprietates, illa est nobilior secundum quam convenit cum nobiliori. *Exemplum* de anima intellectiva secundum quam homo convenit cum angelo, et sensitiva secundum quam convenit cum brutis; sed per intellectum convenit cum angelo, et per appetitum convenit cum bruto, angelus autem est nobilior bruto; ergo.

Contra. Ista potentia est nobilior per cujus actum homo maxime conjungitur ultimo fini; sed hoc est actus voluntatis; ergo.

RESPONSIO: hic sunt tres Articuli secundum tres solemnes opiniones.

Prima opinio dicit quod intellectus et voluntas et omnes partes imaginis sunt æqualis nobilitatis, quod probatur tripliciter:

Primo sic: nobilitas potentiarum est accipienda per comparationem ad primum objectum primitate perfectionis: sed primum objectum harum potentiarum est divina essentia, et ipsa divina essentia non est nobilior seipsa; ergo una potentia non est nobilior alia.

Secundo sic: si intellectus esset nobilior voluntate vel e converso, sequitur quod vel Spiritus Sanctus esset nobilior Filio, aut quod Filius esset nobilior Spiritu Sancto; *consequens* est falsum; ergo et *antecedens*. Probatio *consequentiæ*, quia nobilius principium arguit nobilius productum.

Tertio sic: supponatur quod potentiæ non sint idem realiter cum essentia animæ, et non addant nisi respectum; sed unus respectus non est nobilior alio; ergo. Probatio *minoris*, quia aut una relatio esset nobilior alia, ratione *termini*, aut ratione *fundamenti*. Non primo modo, quia tunc relatio potentiæ passivæ habet pro termino actionem, relatio autem potentiæ activæ haberet pro termino passionem; sed actus est nobilior passione. Nec secundo modo, quia cum relationes habeant idem fundamentum, una non est nobilior altera ratione fundamenti.

Contra istam opinionem, patet per dicta Sanctorum, scilicet Bernardi *in lib. de libero arbitrio*, Anselmi in *de conceptu virginali*, et per Philosophum *9. Metaph.* et per Commentatorem *ibidem*,

qui omnes ponunt in potentiis animæ esse præeminentiam. *Præterea* arguitur per rationem sic: quod constituitur ex pluribus in actu, oportet quod unum habeat rationem nobilitatis per Philosophum *1. Politicorum;* sed ratio imaginis constat ex his potentiis, ergo.

Ad primum alterius opinionis dicitur quod una potentia nobilior est alia, quia respicit essentiam sub nobiliori ratione, puta veri vel boni. — *Contra* adhuc stat argumentum, quia verum et bonum sunt rationes attributales et quælibet est forma infinita; ergo una non est nobilior alia. *Ideo potest dici*, quod istæ potentiæ sumptis formaliter secundum propriam essentiam et entitatem una excedit et alia exceditur.

Ad secundum dicitur tripliciter: *Primo modo*, quod Spiritus Sanctus uno modo est nobilior inquantum procedit per modum voluntatis, alio modo Filius est nobilior quia habet vim productivam respectu Spiritus Sancti producendi. — *Secundo* sic, quod ista voluntas potest considerari vel quantum ad productum, vel quantum ad modum producendi. Si primo modo, tunc omnis ratio pertinens ad dignitatem quæ est in Spiritu Sancto est in Filio. Si secundo modo, tunc concedatur quod una est nobilior altera. — *Tertio* puto esse dicendum, quod ratio non valet in proposito, quia quæritur hic de voluntate ut est pars imaginis creatæ, non autem ut est pars imaginis increatæ, sicut tu accipis; nam ibi concedo quod non est præeminentia, sed quæ-

libet est æqualis nobilitatis pro eo quod quælibet est formaliter infinita.

Ad tertium dico quod supponit falsum, scilicet quod potentiæ animæ non distinguuntur nisi relative, ut patet supra *Dist. 16. a. 4. et 5.*

Quantum ad secundum Articulum est opinio Thomæ *p. 1. q. 82. a. 3.* qui dicit quod quamvis voluntas sit nobilior intellectu secundum quid, tamen simpliciter loquendo intellectus est simpliciter nobilior. Hoc probatur primo sic: illa potentia est nobilior, cujus objectum est simplicius; sed objectum intellectus est simplicius objecto voluntatis; ergo. Probatio *minoris* quia objectum intellectus est verum quod est in mente, objectum autem voluntatis est bonum quod est in rebus *ex 6. Metaph.;* sed quod est in mente est simplicius eo quod est in re.

Item arguitur ab aliis sic: illa potentia quæ sic se habet quod habet in se perfectionem, est nobilior quam illa quæ quærit perfectionem ab aliquo extra; sed intellectus habet perfectionem in se, quia intelligere est motus rei ad animam, voluntas autem non, quia velle est motus animæ ad rem; ergo.

Præterea, triplex est appetitus, scilicet *naturalis, sensitivus* et *intellectivus*; sed appetitus naturalis est propter naturam, appetitus autem sensitivus est propter sensum; ergo appetitus intellectivus, puta voluntas est propter intellectum. Sed quod est propter aliud est ignobilius eo; ergo.

Item, quod est rationale per essentiam est no-

bilius eo quod est rationale per participationem; sed intellectus est rationalis per essentiam, voluntas autem per participationem *ex. 1. Ethic.;* ergo.

Item potentia est nobilior quæ habet nobilius objectum; sed hoc est intellectus; ergo. Probatio *minoris*, quia objectum intellectus est ens, objectum voluntatis est bonum quod est passio entis; sed subjectum est nobilius passione; ergo.

Item, illa potentia est nobilior, cujus actus est purior; sed hic est actus intellectus, quia scire malum non est malum, sed velle malum est malum; ergo.

Item, illa potentia quæ immediate attingit objectum beatificum est nobilior; sed hæc est intellectus, quia voluntas præsupponit actum intellectus, puta bonum cognitum, intellectus autem non præsupponit actum voluntatis; ergo.

Ultimo sic: dirigens est nobilius directo; sed intellectus dirigit voluntatem; ergo.

Quantum ad tertium Articulum teneo oppositam conclusionem hujus opinionis, tum propter dicta Sanctorum et Philosophorum, tum propter rationes.

Nam Bernardus *in lib. de libero arbitrio* dicit quod voluntas est nobilissima potentia. — Item Anselmus *de conceptu virginali* dicit quod voluntas est regina et domina in toto regno animæ. — Item dicit Richardus in libro qui incipit *omne caput languidum*. — Item Philosophus *3. Metaph.* et Commentator *ibidem*, dicunt quod prohæresis

idest electio habet intellectum determinare, quia est potentia valens ad opposita; sed non haberet vim determinativam nisi esset nobilior; ergo. — Item quod est liberum per essentiam est nobilius eo quod non est liberum per essentiam, nam libertas est proprietas nobilissima *ex Prolog. Metaph.;* sed voluntas est libera per essentiam, intellectus vero solum per participationem, intelligimus enim cum volumus *ex 2. de Anima.*

Præterea arguit Henricus sic, et bene: cui debetur nobilior perfectio, est nobilius; sed nobilior perfectio debetur voluntati quam intellectui; ergo. Probatio *minoris*, quia voluntati debetur charitas, intellectui autem scientia; sed charitas nobilior scientia; ergo.

Præterea arguo sic: sicut se habet actus ad actum, ita potentia ad potentiam; sed actus intellectus est per actum voluntatis, sicut patet per Anselmum *in lib. Cur Deus homo*, et per Augustinum *in lib. de cognitione veræ vitæ;* ergo intellectus est propter voluntatem. Sed quod est propter aliud, est ignobilius eo; ergo intellectus est ignobilior voluntate.

Ultimo sic: In potentiis essentialiter ordinatis, ultima est nobilissima *ex 7. Politicorum;* sed voluntas est hujusmodi; ergo.

Tunc ad argumenta præcedentis opinionis:

Ad primum dico quod esset contra eos quia objectum voluntatis est simplicius, quia objectum voluntatis secundum eos est Deus in se, objectum vero intellectus in patria est Deus receptus in in-

tellectu; sed Deus in se habet simplicius esse quam prout habet esse receptum in intellectu, quia est ibi aggregatio rei et multarum relationum rationis. — Aliter potest dici quod *major* est falsa propter instantiam Commentatoris *de sensu et sensato*, quia memoria habet objectum simplicius quam imaginativa et tamen non est nobilior secundum eum. — Aliter potest dici quod *major* est vera de potentia ejusdem generis sed appetitiva et intellectiva non sic se habent.

Ad aliud, quæro quid tu intelligis per perfectionem, quia aut objectum, aut actum. Si objectum, tunc nihil ad propositum quia utriusque potentiæ objectum est extra. Si autem intelligas actum, etiam non valet, quia actus utriusque potentiæ est intra manens.

Ad tertium dico quod non est simile de appetitu sensitivo et intellectivo, sicut patet per Damascenum *Lib. 2*. Nam appetitus intellectivus agit et non agitur, sensitivus vero agitur et non agit.

Ad aliud dico quod per *rationale* aut intelligis actum voluntatis, aut potentiam. Si *primo modo* concedo quod actus voluntatis non est rationalis per essentiam. Si *secundo modo* tunc intellectus et et voluntas fundantur in eadem essentia animæ rationalis quæ est rationalis per essentiam.

Ad aliud patet melius *Lib. 1. dist. 3.* ubi dictum est quod ens est objectum voluntatis.

Ad aliud dico quod est ad oppositum quia actus voluntatis est purior et perfectior, quia melius est amare Deum, quam intelligere et non diligere.

Ad aliud argumentum esset contra eos, quia intellectus intelligit per species, voluntas autem non tendit in objectum mediante specie sed immediate, et sic esset nobilior. Unde dico quod totum illud aggregatum, scilicet bonum cognitum, non est primum objectum voluntatis sed solum bonum, quamvis tamen hoc possit se extendere ad rationem entis.

Ad ultimum dico quod dirigens per modum consilii non est nobilius directo, sic etiam patet de portante candelam ante dominum; intellectus autem dirigit per modum consilii et non imperii; ideo non est nobilior.

AD PRIMUM PRINCIPALE dico quod quamvis homo conveniat cum bruto in appetitu sensitivo, non autem convenit cum eo in appetitu intellectivo de quo superius quærimus, immo cum isto appetitu convenit cum Angelis.

Distinctio XXV.

Nunc ad propositum redeamus...

Circa istam Dist. 25. quæro sine argumentis.

QUÆSTIO I.

Utrum in Deo sit liberum arbitrium.

RESPONSIO, quod liberum arbitrium potest accipi dupliciter, *primo* in quantum liberum præcise: *secundo* in quantum habet vertibilitatem adnexam, et sic sunt duæ Conclusiones, quia primo modo in Deo est liberum arbitrium, secundo modo non.

Primum probatur a Richardo sic: quod immune est a materia est maxime liberum; sed Deus est hujusmodi; ergo. — Sed ratio non bene stat cum dictis suis, quia posuit animam et angelos habere materiam, et sic non essent liberi. — Est ergo alia ratio talis: quod est perfectionis simpliciter in creaturis, est ponendum in Deo; sed liberum arbitrium est perfectionis simpliciter in creaturis, quia melius est ipsum quam non ipsum; ergo, etc.

Secundo probatur sic: vertibilitas ideo est in creaturis quia est de nihilo; sed Deus non est de nihilo; ergo non habet liberum arbitrium cum vertibilitate.

QUÆSTIO II.

Utrum aliquid aliud a voluntate causet effective actum in voluntate.

Videtur quod sic per Philosophum *3. de Anima*, qui dicit quod appetitus movetur ab appetibili.

2. Præterea, voluntas non est potentia activa; ergo non causat effective suam volitionem, et sua volitio effective causatur; ergo ab alio. *Antecedens* patet quia potentia activa est principium transmutandi *aliud* secundum quod *aliud*, *5.* et *9. Metaph*; sed voluntas non est principium transmutandi objectum, quia tunc ejus actio esset *transiens* et objectum inquantum objectum patiens, quod est falsum; ergo si aliquid sit activum non est nisi objectum et non voluntas, quia voluntas non est aliud a seipsa; ergo non poterit se movere ad actum volendi.

3. Præterea, accidens per accidens non oritur a principiis subjecti; sed velle est accidens per accidens: ergo.

4. Præterea, quod est indeterminatum ad opposita non potest se determinare ad unum illorum; sed voluntas est indeterminata ad velle et ad nolle; ergo non potest se determinare ad nolle.

Contra, Augustinus *12. de Civ. Dei*, dicit quod si sunt duo æqualiter affecti in anima et corpore, et objectum præsentetur, unus adhæret, et alius non; et unde hoc sit, respondet quod a vuluntate. — *Præterea*, Anselmus *de conceptu virginali* dicit quod anima est numerus seipsam movens. — *Præterea*, Philosophus *9. Metaph.* dicit quod prohæresis, idest electio vel voluntas, habet determinare.

RESPONSIO. Prætermissis multis opinionibus inutilibus, *primo* ponam unam opinionem cum motivis suis; *secundo* objiciam contra eam et dicam ad quæstionem; *tertio* respondebo ad motiva.

Quantum ad primum est opinio Gothfredi et Thomæ quod aliquid aliud a voluntate causat effective actum in voluntate, et ad hoc ponitur a Gothfredo phantasma vel objectum relucens in phantasmate, a Thoma autem ponitur intellectio.

Istud primum dictum probatur scilicet quod aliquid causat effective actum in voluntate quinque viis:

Primo sic: movens et motum debent esse distincta subjecto, alias idem esset in actu et in potentia, quod est oppositum primi principii Metaphysicæ; sed voluntas non distinguitur a subjecto nec a seipsa; ergo.

Secundo sic: materia et efficiens non coincidunt in idem *ex 2. Phys.*; sed voluntas est causa receptiva volitionis; ergo non effectiva.

Tertio sic: relationes oppositæ non sunt compossibiles in eodem propter dependentiam essentialem; sed relationes moventis et moti sunt oppositæ; ergo voluntas non potest se movere ad velle.

Quarto sic: agens sufficiens approximato passo disposito potest semper causare; ergo voluntas cum sit disposita, si est causa activa volitionis poterit per se semper velle, et ita sine objecto, quod est inconveniens. — *Confirmatur* per Philosophum per argumentum suum *2. de Anima* ubi dicit quod sen-

sus non est activus, quia tunc semper sentiret sicut combustibile semper combureret si esset activum.

Quinto sic: causa æquivoca est nobilior suo effectu; sed si voluntas sit causa suæ volitionis erit æquivoca, et cum forma non producatur sed compositum 7. *Metaph.*; ergo voluntas nuda erit nobilior voluntate volente. Quid ergo causabit volitionem? Dicit Gothfredus quod illud objectum relucens in phantasmate illustrato intellectu agente causat volitionem et intellectum, sicut fuit superius declaratum *Dist. 3.* quæst.: Utrum Angelus cognoscat se per essentiam suam.

Quantum ad secundum Articulum arguitur contra istam opinionem sic:

Primo: agens naturale non impeditum non potest in eodem passo eodem modo disposito causare contraria; sed objectum cognitum est naturale agens; ergo non potest causare velle et nolle in voluntate cum sint actus contrarii respectu ejusdem objecti, et sic voluntas aliquid volens semper vellet illud et nolens semper nollet illud, cujus contrarium experimur.

Secundo sic: in cujus potestate non est actio agentis sufficiens, in ejus potestate non est actio patientis, quia quando agens sufficiens agit necessario, consequenter patiens patitur; sed non est in potestate patientis quod agens agit quando est aliquid ab eo, maxime si agens sit naturale, quale est objectum; ergo non est in potestate voluntatis sua

volitio, et per consequens nec meritum nec demeritum.

Tertio sic: actus libere elicitus debet elici a principio libero; sed velle elicitur libere; ergo debet elici a principio libero. Sed hoc est voluntas, non phantasma; ergo.

Quarto sic: actio proprie dicta, divisa contra factionem, manet in agente; sed velle manet in voluntate; ergo est a voluntate ut ab agente; ergo.

Quinto sic: actio denominat agens; sed velle denominat voluntatem, non phantasma; ergo.

Dico ergo quod ad actum volitionis concurrunt objectum et voluntas ut duæ causæ partiales integrantes unam totalem essentiam; et quomodo hoc fit, et quæ dubia possent fieri, patet supra *Dist.* 3. quæst: Utrum angelus cognoscat se per suam essentiam.

Quantum ad tertium Articulum ad *prima tria motiva* primæ opinionis patet in quæst. statim præallegata.

Ad quartum dico quod voluntas non potest velle sine objecto quia requiritur objectum ut causa partialis, et per hoc patet ad confirmationem 2. *de anima;* nam sensus semper sentiret si esset totalis causa sensationis.

Ad ultimum dico quod causa æquivoca nobilior est formali non autem termino totali. — Aliter potest dici quod *major* est vera de causa æquivoca totali non autem de partiali; voluntas autem est causa æquivoca partialis.

AD PRIMUM PRINCIPALE, concedo quod appetitus movetur ab appetibili partialiter.

Ad secundum, non bene allegatur Philosophus, quia ibi dicit Philosophus quod potentia activa est transmutativa actus *secundum quod aliud*, et statim subditur *vel inquantum aliud*, unde voluntas movet se inquantum *aliud*.

Ad aliud nego *majorem* propter instantiam de intellectione quæ oritur ex principiis subjecti sive intellectus.

Ad ultimum dico quod *indeterminatio* est duplex, scilicet potentiæ activæ et potentiæ passivæ. Indeterminatum *secundo modo* ad opposita, oportet quod per aliud determinetur, sicut patet de materia; sed indeterminatum *primo modo*, potest seipsum determinare ad unum, et isto modo voluntas est indeterminata, scilicet active.

Distinctio XXVI.

Hæc est ergo gratia operans..

Circa istam Dist. 26 quæritur.

QUÆSTIO I.

Utrum gratia sit principalius in essentia animæ vel in potentia.

Videtur quod in essentia, quia forma determinata ad agendum magis debet poni in agente principali quam instrumentali; sed essentia est principale agens, et potentia instrumentale; ergo gratia, quæ est forma determinata ad agendum, principaliter est in essentia.

Contra. Gratia operans et cooperans sunt idem, ut patet per Magistrum; sed gratia cooperans est in potentia volitiva; ergo.

RESPONSIO : *primo* dicetur ad quæstionem secundum opinionem falsam; *secundo*, secundum opinionem veram; *tertio* dicetur ad motiva primæ opinionis.

Quantum ad primum est opinio Thomæ quod gratia principalius est in essentia animæ, quod probatur.

Primo sic: gratia est radix et vita omnium beatorum, ut patet per Augustinum *De laude*

charitatis; sed vita principalius pertinet ad essentiam; ergo.

Secundo sic: sicut se habet anima ad perfectiones naturales, sic etiam ad perfectiones supernaturales; sed in perfectionibus naturalibus principalius anima perficitur secundum essentiam quam secundum potentiam, et gratia est quædam perfectio supernaturalis; ergo.

Tertio sic: eodem modo res reducuntur in Deum quo exeunt a Deo, per Dionysium; sed anima per prius exit a Deo secundum essentiam quam secundum potentiam; ergo prius reducitur in Deum secundum essentiam. Sed reducitur per gratiam; ergo, etc.

Quarto sic: essentia est indeterminatior quam potentia; ergo indiget magis determinari. Sed gratia ponitur tamquam determinans animam; ergo magis est in essentia quam in potentia.

Quinto sic: gratia semper est in actu; ergo debet esse in subjecto quod semper est in actu. Sed essentia semper est in suo actu, potentia autem non; ergo magis est in essentia quam in potentia.

Quantum ad secundum Articulum dico illam opinionem esse falsam, et teneo oppositum, scilicet quod gratia magis sit in potentia quam in essentia, quod probatur

Primo sic: opposita nata sunt fieri circa idem; sed peccatum et gratia sunt opposita, et peccatum est in voluntate; ergo.

Secundo sic: gratia primo est in eo per quod

anima ad Deum convertitur; sed anima convertitur ad Deum per voluntatem; ergo.

Tertio sic: gratia est aliqua forma in anima; sed omne quod est in anima, vel est passio, vel potentia, vel habitus *ex 2. Ethic.;* gratia autem non est passio vel potentia; ergo est habitus. Sed omnis habitus est in potentia; ergo.

Quarto sic: omnis justitia et injustitia est formaliter in voluntate, per Anselmum in *De conceptu Virginali;* sed gratia est quædam justitia; ergo.

Quinto sic: quando aliqua forma est indeterminata secundum virtutem activam ad plura, id quod præcise respicit unam actionem determinatam non potest esse perfectio ejus inquantum est indeterminata, sed bene inquantum est potentia determinata respectu istius actionis perficitur a tali perfectione. *Exemplum:* si anima est indeterminata ad plures actus, sapientia perficiens non perficit animam inquantum est indeterminata, sed præcise inquantum est intellectiva; sed gratia perficit animam in ordine ad determinatum actum, scilicet meritorium; ergo præcise perficit animam inquantum est illa potentia cujus est talis actus; sed hæc est voluntas; ergo.

Ultimo sic: gratia est dispositio ad gloriam et beatitudinem; ergo per se est in illo subjecto in quo est beatitudo; sed beatitudo per se non est in essentia sed in potentia; ergo.

Respondetur, quod beatitudo principaliter et per se est in essentia, sed per redundantiam in potentiis. — *Contra:* beatitudo est in anima quia sa-

tiat et quietat beatum; sed hæc quietatio non est nisi per conjunctionem ad objectum beatificum, conjunctio autem non est nisi per actus potentiarum; ergo. — *Confirmatur* per Philosophum *4. Ethic.* qui ponit quod beatitudo est in actu et potentia; tunc circumscriptis potentiis in quibus est beatitudo per redundantiam posset anima per se esse beata, et ita sine actu, quod est contra Philosophum *4. Ethic.*

Quantum ad tertium Articulum dico quod argumenta primæ opinionis non concludunt.

Ad primum dico quod vita spiritualis principalius pertinet ad animæ potentiam quam ad essentiam.

Ad secundum nego *majorem*, quia anima potest per se accipere perfectiones naturales alias a se, non autem potest per se accipere perfectiones supernaturales sicut patet per Augustinum *1. Retract.* dicens: illud inconcusse tenemus liberum arbitrium non sufficere ad justitiam et salutem obtinendam, ut hæresis tradit Pelagiana.

Ad tertium dico quod *major* est vera in rebus essentialiter et suppositaliter distinctis, quod non competit animæ ut patuit supra *Dist. 16.*

Ad quartum dico quod gratia determinatur ad operationem gratuitam respectu cujus potentia est indeterminata indeterminatione proxima propter quod gratia ponitur in potentia.

Ad ultimum dico quod potentia etiam est in actu suo primo semper, sicut et gratia in gratitudine, quamvis non in actu secundo.

AD PRINCIPALE dico quod *major* est vera de instrumento extrinseco, non autem de intrinseco sicut est voluntas; nec etiam voluntas se habet ut instrumentum accidentale, sed ut essentiale ad essentiam animæ.

Distinctio XXVII.

Hic quæritur quid sit...

Circa illam Dist. 27 quæritur

Quæstio I.

Utrum gratia sit virtus.

Videtur quod non, quia sic se habet gratia ad virtutem sicut lumen ad colores; sed lumen non est color, cum possit color remanere sine lumine; ergo gratia non est virtus.

2. Præterea, si gratia esset virtus, maxime esset charitas; sed gratia non est charitas; ergo. Probatio *minoris*, quia quæ habent subjecta realiter distincta, non sunt idem; sed charitas et gratia sunt hujusmodi: ergo quia charitas est in potentia animæ, sed gratia in essentia; ergo.

2. Præterea, quæ possunt ab invicem separari non sunt idem: sed gratia et charitas possunt ab invicem separari; ergo. Probatio *minoris*, quia in Deo est charitas secundum illud Joannis: Deus charitas est; gratia autem cum sit quoddam limitatum, non ponitur in Deo.

Contra. Gratia est habitus *ex præced. quæst.*; sed non est habitus vitiosus; ergo est habitus virtuosus, et sic est virtus.

RESPONSIO: hic sunt tria videnda. *Primo*, quid sit virtus. *Secundo*, si gratia sit virtus. *Tertio*, qualiter gratia vel quicunque habitus se habet ad actum.

Quantum ad primum, sciendum quod virtus tripliciter accipitur. Est enim primo virtus *moralis*; secunda *theologica*; tertia est *heroica*, de qua Philosophus 7. *Ethic.* Ideo oportet videre quid sit virtus in quolibet illorum modorum.

Primo dico quod virtus *moralis* est habitus electivus in medio existens quoad nos determinata ratione, ut sapiens determinabit. Hæc definitio patet 2. *Ethic. c. 6.* in qua ponuntur duæ Conclusiones.

Prima quod virtus est *habitus electivus*, quod probatur sic: in anima non sunt nisi passiones habitus et potentiæ; sed virtus non est passio nec potentia; ergo est habitus. *Prima pars minoris* probatur tum quia secundum passiones non dicimur virtuosi, sed secundum virtutes; tum quia secundum passiones nec laudamur nec vituperamur sed secundum virtutes; tum quia in passionibus non est electio, virtus vero est electio, aut non est sine electione; tum quia secundum passiones dicimur moveri, secundum virtutes non movemur. — *Secunda pars minoris* probatur, tum quia secundum potentias non dicimur boni vel mali, sed secundum virtutes sic; tum quia in naturali potentia nec laudamur nec vituperamur, in virtutibus sic: tum quia naturalis potentia inest nobis a natura, virtus autem non.

Secunda Conclusio prædictæ definitionis est

quod virtus consistit in medio quoad nos, quod probatur dupliciter: *Primo* sic: omnis ars perficit opus suum ex hoc quod aspicit ad medium; sed virtus est melior omni arte: ergo virtus aspicit medium. — *Secundo* sic: peccatum in actione contingit infinitis modis, ideo *facile:* recte autem agere contingit uno modo, ideo *difficile;* sed facile est transgredi a medio, et difficile tenere medium; ergo recte agere secundum virtutes erit circa medium; et dico circa medium quoad nos non secundum rem, quia medium virtutis æqualiter distat ab extremis, sicut patet in calceato et cibo, nam idem cibus erit uni multum, alteri conveniens. *Exemplum* Philosophi est de Milone qui comedit bovem in die, et secundum Philosophum *ibidem cap. seq.* licet virtus secundum suam substantiam et rationem definitivam sit medietas, tamen ut est optimum in tali genere est extremitas.

Secundo de virtute theologica dico quod potest dari definitio in communi secundum Augustinum, et per Magistrum, talis; virtus est bona qualitas mentis qua recte vivitur et qua nullus male utitur, quam Deus solus in homine operatur. Potest etiam dari propria cuilibet, puta fidei, spei et charitatis; sed de fide et spe nihil ad præsens, de charitate autem dico cum Magistro *lib. 3. dist. 37.* charitas, inquit, est dilectio qua diligitur Deus propter se et proximus propter Deum.

Tertio de virtute heroica dico cum Philosopho 7. *Ethic.* quod illa est virtus divina quæ opponitur bestialitati, et sic est habitus inclinans

contra carnis appetitum bestialem, quo habitu aliquis per imitationem conformatur Deo, sicut virginitas et consimilia. Et quod oporteat talem virtutem ponere probatur dupliciter: *Primo*, de filio Homeri qui dicebatur filius Dei quia utebatur moribus et virtutibus divinis. *Secundo* quia Gentiles dicebant quosdam homines Deo assimilari propter excellentiam virtutum.

Quantum ad secundum Articulum, sciendum quod non quæritur utrum gratia sit virtus *primo* vel *tertio modo* dicta, sed *secundo modo*. Et quia virtus secundo modo dicta distinguitur in *fidem*, *spem* et *charitatem*, adhuc non est dubium utrum gratia sit virtus quæ est fides vel spes; sed est dubium utrum gratia est virtus quæ est charitas. Et sunt duæ opiniones contrariæ:

Una Thomistarum qui dicunt quod gratia non est virtus quæ est charitas, quia distinguuntur realiter, quod probatur tribus rationibus adductis ad principale.

Alia est opinio quam credo veriorem quod gratia est virtus quæ est charitas, quod probatur.

Primò sic: quibus competunt penitus eædem proprietates sunt idem; sed gratia et charitas sunt hujusmodi; ergo. Probatio *minoris:* nam charitas, secundum Augustinum, dividit inter filios regni et perditionis; similiter et gratia. — Item charitas reddit hominem Deo charum; similiter et gratia, quia facit hominem Deo gratum; item charitas unit hominem Deo; similiter et gratia habet hominem Deo conjungere.

Secundo sic: nullum est donum Dei isto dono, quod est charitas, excellentius, per Augustinum; sed nullum est donum Dei excellentius isto dono quod est gratia; ergo gratia est charitas.

Ad argumenta alterius opinionis patebit in fine.

Quantum ad tertium Articulum, dicitur multipliciter.

Uno modo sic: quod aliter de habitu acquisito, aliter de habitu infuso; nam *habitus infusus* est simpliciter principium substantiæ actus et expeditionis in actu; *habitus* vero *acquisitus* est principium expeditionis in actu, non autem principium substantiæ actus.

Contra: illud sine quo simpliciter quis non potest et cum quo simpliciter potest est potentia vel pars potentiæ; sed habitus supernaturalis est hujusmodi; ergo habitus supernaturalis est potentia vel pars potentiæ. — *Præterea* illa operatio non elicitur libere, cujus principium activum est mere naturale; sed habitus, cum non sit voluntas, est principium activum mere naturale; ergo operatio ejus non est mere libera, et ita nullum velle est liberum, sed elicitur simpliciter ab habitu.

Alia opinio dicit quod omnis habitus sic se habet ad actum quod est principium intensionis in actu; voluntas autem est principium substantiæ actus, ita quod duobus in actu, scilicet substantiæ et intensioni correspondent duo in ratione causæ.

Contra. Ista intensio actus est gradus intrinsecus actui, et sic non distinguitur realiter ab eo; ergo

a quo effective est substantia actus ab eodem est intensio in actu. — *Præterea* quandocunque principium naturale activum concurrit cum causa libere agente, illud principium naturale semper coagit vel concurrit quantum potest; ergo si habitus det intensionem suam determinativam actui, cum sit principium activum naturale, actus erit semper æque intensus, cujus contrarium experimur.

Tertia opinio est quod habitus est causa partialis activa cum potentia respectu actus perfecti, et sic concurrunt potentia et habitus ut duæ causæ partiales eo modo quo dictum est supra *Dist.* 3. *quæst. illa:* utrum angelus cognoscat se per suam essentiam, *art. 1.* de causa intellectionis. — Quod autem habitus habeat activitatem, probatur ex quatuor conditionibus quæ attribuuntur habenti habitum, scilicet quod operatur *delectabiliter, faciliter, expedite* et *prompte.*

Quarta opinio dicit quod habitus non se habet in ratione activa, sed habet tantum inclinare potentiam habituatam.

Quæ autem harum ultimarum opinionum sit verior, patet in *1. Lib. dist. 17.* Quære ibi.

AD PRIMUM PRINCIPALE, dico: si per illam similitudinem intelligas de virtutibus aliis a charitate, *major* est vera, sed non est contra me; si autem velis includere charitatem, nego *majorem.*

Ad secundum, nego *minorem.* Ad *probationem* dico quod supponit falsum, ut patet *quæst. præced.* ubi deductum est quod gratia sit principalius in potentia.

Ad tertium dico quod charitas est duplex, scilicet creata et increata, Charitas autem creata et gratia nunquam ab invicem separantur; in Deo autem ponitur charitas increata, non creata.

Distinctio XXVIII.

Illud inconcusse teneamus....

Circa istam Dist. 28 quæritur de errore Pelagii, scilicet

QUÆSTIO I.

Utrum liberum arbitrium hominis sine gratia possit vitare omne peccatum mortale.

Et videtur quod sic: *ad Rom. 2.:* gentes quæ legem non habent ea quæ legis sunt faciunt; ergo operabantur opera legis, et sic vitabant peccatum mortale, cum non haberent gratiam, quia non habebant legem.

2. Præterea, qui potest libere consentire potest libere dissentire; sed aliquis sine gratia potest libere consentire peccato; ergo potest libere dissentire.

3. Præterea arguitur per rationem Pelagii, quia aut quis potest per liberum arbitrium vitare omne peccatum, aut non. Si sic, habetur propositum; si non, ergo non peccat in eo quod vitare non potest, per Augustinum *3. de libero arbitrio.*

Contra. Per Magistrum *in illa distinctione*, et per Augustinum *in lib. de diversis hæresibus*, et per Gregorium *29 moralium:* peccatum, inquit,

quod per pœnitentiam non diluitur, mox suo pondere ad aliud trahit.

RESPONDEO. Hic sunt quatuor videnda: *Primo,* si homo sine gratia gratis data possit se sufficienter disponere ad gratiam gratum facientem. *Secundo*, si sine gratia gratum faciente possit mandata Dei implere. *Tertio;* si per liberum arbitrium possit a peccato resurgere. *Quarto,* ad principale quæsitum.

Quantum ad primum dico quod dispositio est duplex sicut et potentia, *2. de Anima* et *7. Metaph.* Est enim dispositio *propinqua* et *remota.* Si loquamur de dispositione *remota* dico quod supposita generali motione primi moventis, potest, quia illa dispositio est rectus usus liberi arbitrii. Si autem loquamur de dispositione *propinqua,* dico quod non potest fieri sine speciali motione Spiritus Sancti, unde *in lib. de Eccles. dogmatibus c. 25.* nullum credimus ad salutem, nisi Deo juvante, venire. Et Bernardus, *de libero arbitrio* dicit quod gratia excitat liberum arbitrium et cum seminat bonam cogitationem, sanat effectum et roborat gratia ut perducat ad actum.

Quantum ad secundum Articulum dico quod impletio mandatorum Dei potest intelligi dupliciter, quia aut quantum ad essentiam operis tantum, aut quantum ad essentiam operis sub ratione salutis et secundum intentionem præcipientis. *Primo modo,* liberum arbitrium si non est corruptum per peccatum potest adimplere mandatum;

sed si est corruptum per peccatum non potest. Si loquamur *secundo modo* de impletione mandatorum, sic non potest homo per liberum arbitrium tantum, sicut patet per Bernardum *lib. de libero arbitrio.*

Quantum ad tertium dico qnod homo non potest resurgere a peccato per liberum arbitrium sine gratia. Cujus ratio est, quia resurgere a peccato est a Deo restitui quæ homo amiserat; sed ad illa non potest restitui tantum per liberum arbitrium; ergo. Probatio *minoris*: nam tria homo per peccatum amittit scilicet quandam specialem divini luminis illustrationem, sicut patet per Augustinum *super Joan.,* tractans illud: tenebræ eum non comprehenderunt, ait: tenebræ sunt stultæ mentes prava cupidate ac infidelitate cœcatæ. *Secundo* incurrit gratiæ annihilationem. *Tertio* amittit idoneitatem ad vitam æternam. Nullum autem istorum potest restitui nisi per gratiam, et hoc intellexit prophetia cum dixit *in Psalm.* spiritus vadens et non rediens.

Quantum ad quartum est communis opinio quod opinio Pelagii sit hæretica, et tenetur quod homo per liberum arbitrium, sine gratia gratum faciente non potest vitare omne peccatum mortale. Hoc tamen probatur diversimode.

Richardus enim dicit sic quod homo per liberum arbitrium possit vitare singula peccata mortalia non tamen omnia. *Exemplum* ponitur a quoddam de aqua existente in vase perforato, in quo

licet possit quis singula foramina obstruere, non tamen omnia, dum enim unum obstruit, relinquitur aliud patens.

Aliter ponitur a Scoto, et melius, quod peccatum potest accipi dupliciter: uno modo pro *actu elicito deformi*, loquendo de peccato *commissionis*; alio modo pro *macula* quæ remanet post actum, quousque peccatum fuerit deletum per pœnitentiam. *Primo modo*, potest vitare peccatum, quia cum possit pro aliquo brevi tempore, potest et pro toto tempore, alias oportet peccatorem toties peccare mortaliter quot sunt momenta temporis. — Præterea peccatum non est nisi in transgrediendo mandatum Dei; sed qui secundum se dicit præcepisse Deum impossibile, anathema sit.

Secundo, dicitur ab eodem quod liberum arbitrium non potest ex se vitare omne peccatum mortale sine gratia, quia anima sine gratia, pro statu isto, maculatur macula a qua non liberatur nisi per gratiam. — *Si autem quæratur*; utrum hoc sit propter immediatam oppositionem culpæ et gratiæ, *dico* quod non, quia illa non erant immediate opposita pro statu innocentiæ; potuit enim tunc esse aliquis in puris naturalibus tam sine gratia quam sine culpa; ergo. Vide Scotum *circa 4. dist. penultim. q. 11.* et *circa 2. q. 28.* — *Dico ergo* quod hoc est ex justitia universali, quia in nullo remittitur inimicitia nisi fiat non tantum amicus, sed etiam amicus acceptus per gratiam gratum facientem.

AD PRIMUM PRINCIPALE dico quod licet illi de

quibus dicit Apostolus, non haberent legem scriptam, servabant tamen legem naturæ, et in ea habebant gratiam, sicut patet de Job.

Ad secundum, si vera est opinio *4. art.*, patet quod potest desistere ob omni peccato, ut est actus de novo eliciendus; sed non potest per se desistere a deformitate derelicta ex peccato præcedenti. — Aliter potest dici sequendo primam opinionem, quod *major* non est vera pro statu naturæ corruptæ.

Ad tertium dico quod potest vitare aliquem actum quamvis non deformitatem actus præcedentis peccati. — Aliter dicitur negando *consequentiam secundi membri*. Cum probatur per Augustinum, quod nullus peccat in eo quod vitare non potest, conceditur, si non dabit ex parte sua causam, sed talis dedit causam; ergo.

Distinctio XXIX.

Post hæc considerandum....

Circa istam Distinctionem 29. quæritur.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum primus homo in statu innocentiæ habuit gratiam.

Videtur quod non; primo, quia habens gratiam habet eam unde in bonum possit proficere; sed in statu illo non poterat homo in bono proficere per Augustinum et Magistrum.

2. Præterea, eadem ratio videtur de gratia et justitia originali, sed primus homo habens justitiam originalem cum perdidit eam, non potuit recuperare; ergo si habuisset gratiam ante lapsum non potuisset eam recuperare, quod falsum est.

3. Præterea, aut habuisset gratiam operantem aut cooperantem; sed nullam istarum habuit; ergo. *Probatio minoris* quia gratia *operans* et *cooperans* ponuntur ad sanandum et excitandum liberum arbitrium infirmum. In primo autem homine non erat liberum arbitrium infirmum, quia nondum peccaverat; ergo, etc.

Contra. Primus homo non fuit conditus minus perfectus in anima quam in corpore; sed in corpore fuit perfectus; ergo et in anima. Sed non

fuisset perfectus in anima, nisi habuisset gratiam; ergo. — *Confirmatur* per Gregorium in *Homilia:* Homo quidam descendit ab Hierusalem in Jericho, qui dicit quod homo iste fuit genus humanum in donis gratuitis expoliatum.

RESPONDEO: hic sunt quatuor videnda. *Primo* si Adam in statu innocentiæ habuit gratiam. *Secundo* si habuit justitiam originalem. *Tertio* si habuit virtutes morales. *Quarto* quomodo se habet gratia ad gloriam.

Quantum ad primum dico quod non fuit creatus in gratia, tamen habuit eam ante lapsum per hoc quod stetit ad tempus. Cujus ratio est, quia in his quæ sunt propinqua fidei et sunt de facto, est tenenda sententia sanctorum cum loquantur Spiritus Sancti inspiratione. Sed Sancti determinant illam conclusionem præmissam, ut patet per Augustinum *in dist. præced.*

Quantum ad secundum dico quod habuit justitiam originalem tamen postmodum fuit ea expoliatus et privatus. — Sed diceres: quæ erat ista justitia? Dico quod fuit quædam habitualis qualitas quæ a solo Deo dabatur et conservabatur, per quam appetitus sensitivus non præveniebat rationem nec reluctabatur contra dictamen rectæ rationis. — Sed diceres: ubi erat qualitas ista? Sunt enim duo modi dicendi. Quidam dicunt quod in voluntate; nam voluntas acceperat istum habitum ut per ipsum subjugaret sibi sensualitatem.

Alii dicunt, sicut Aureolus, quod fuerit in sensualitate tantum, tum quia *Gen. 3.* dicitur: Erant nudi ambo nec erubescebant; tum quia Augustinus contra *Julianum* dicit quod homo privatus est illa obedientia quæ in membris suis fuerat. Teneatur quæ plus placet. Primam credo meliorem et ipsam sequitur Scotus.

Quantum ad tertium Articulum patet per Magistrum in littera *in ista distinct. c. 2.* quod habuit virtutes morales, et probatur per Augustinum quamvis una opinio sentiat oppositum, sicut recitat ibi Magister, et ponit ejus rationem: quære ibi.

Quantum ad quartum Articulum dico quod gloria potest accipi tripliciter. Uno modo pro *objecto* gloriæ, et sic Deus est gloria nostra. Secundo modo pro *actu* gloriæ, ut comprehendit perfectam visionem et dilectionem Dei. Tertio modo pro *habitu* gloriæ cujus est actus ipsa actualis conjunctio creaturæ rationalis cum Deo per claram visionem et perfectam dilectionem, eo modo quo dicit Apostolus: Cum apparuerit Christus vita vestra, tunc et vos apparebitis cum ipso in gloria ibi coronati habitu gloriæ. — Quando autem quæritur qualiter se habet gratia ad gloriam, intelligitur de gloria ultimo modo sumpta, dicitur quod habet se ad eam sicut pars ad totum, quia gloria de sua essentia comprehendit habitum gratiæ perfectæ et charitatis: posita ista opinione quod cha-

ritas et gratia sunt idem realiter ut probatum est supra *dist. 27. art. 2.*

AD ARGUMENTA PRINCIPALIA. — Ad primum dico quod non proficiat, quia gratia informans informavit liberum arbitrium perfecte sanum; nunc autem habemus gratiam quæ proficit ex statu naturæ lapsæ.

Ad secundum, nego *majorem*, quia gratia gratum faciens datur personæ pro seipsa et non pro natura; tota justitia autem originalis dabatur personæ pro tota natura.

Ad tertium dico quod primi parentes indigebant gratia operante et cooperante non ad quærendam perfectionem naturalem sed supernaturalem. — Et cum dicis quod istæ gratiæ ponuntur propter infirmitatem liberi arbitrii, patet per Magistrum *in ista distinct. c. 1.* quod illud verum est pro statu naturæ lapsæ, non autem pro statu naturæ institutæ.

Distinctio XXX.

In superioribus insinuatum est...

Circa primam partem hujus Dist. 30. quæritur

QUÆSTIO I.

Utrum quilibet homo secundum communem legem propagatus ab Adam contrahat peccatum originale.

Videtur quod non per Augustinum. Peccatum, inquit, ideo est peccatum quia voluntarium; sed nihil est voluntarium in parvulis qui non habent usum rationis: ergo non est in eis peccatum.

2. Præterea: nullus peccat in eo quod vitare non potest, per August. *lib. 3. de libero arbitrio;* sed parvulus hoc vitare non potest cum hoc sibi contingat a conceptione sua; ergo.

3. Præterea, per argumentum Juliani. Non peccat iste qui nascitur, nec peccat iste qui condidit; per quas ergo rimas inter tot præsidia innocentiæ peccatum fingis ingressum.

4. Præterea, *3. Ethic.* cæco nato nullus improperet, sed magis miserebitur; ergo defectus naturalis non est imputabilis ad peccatum; sed iste est hujusmodi, ergo.

5. Præterea, corruptionem minoris boni non sequitur corruptio majoris boni; sed Adam fuit

minus bonum quam tota natura; ergo propter ejus peccatum tota natura non debet originaliter infici.

Contra. Omnes nascimur filii iræ, inquit Apostolus; sed non propter peccatum actuale; ergo propter peccatum originale.

RESPONDEO; hic sunt duo videnda. *Primo* dicetur quid sit peccatum originale. *Secundo* ad propositum.

Quantum ad primum est duplex modus dicendi, *unus* Magistri, et exponit eum maxime Aureolus qui dicit quod peccatum originale potest accipi materialiter et formaliter. *Materialiter* quod est quædam qualitas morbida in appetitu sensitivo quæ facit difficultatem ad bonum et inclinationem ad malum. Ad cujus intellectionem nota quod sicut leprosus generat quandam qualitatem infectam in substantia generati, propter quam filius est leprosus; sic voluntas peccans causat in carne quandam qualitatem morbidam antecedentem curvitatem voluntatis; et sic est sicut pondus quoddam in carne inclinans animam ad consentiendum carni et reprimens a delectationibus spiritualibus, juxta illud *Sap. 9*: Corpus quod corrupitur aggravat animam. Et illa qualitas nunquam minuitur in essentia sua licet gratia possit augeri. *Exemplum* ponitur de lapide appenso ad alas passeris et aquilæ quia quantumcunque vis motiva crescit, pondus tamen manet idem. — Si autem loquamur de peccato originali *formaliter*, dicit Doctor iste quod est deformitas quæ fuit in actu in ratione displicibilis

Deo; peccatum enim dicitur in natura quia deficit a recto ordine naturæ. *Moraliter*, quia deficit a recto ordine rationis. *Theologice* vero quia deficit a regula divinæ voluntatis et a complacentia ejus, ideo omne illud quod habet rationem displicibilis in ordine ad Deum, est peccatum formaliter.

Alius est modus dicendi melior Anselmi *de conceptu virginali* quem sequitur Scotus dicens quod peccatum originale formaliter est carentia justitiæ originalis debitæ, non qualitercunque debitæ sed debitæ quia acceptæ in primo parente et in ipso amissæ. Et ideo Adam non habuit peccatum originale quia illud debitum non fuit ad ipsum traditum per aliquem parentem, sed ipse in se accepit istam justitiam originalem et actu suo perdidit illam.

Ista Conclusio probatur *primo* per Anselmum, *ubi supra*: Non, inquit, peccatum quod originale dico aliud intelligere in ipsis infantibus nequeo nisi ipsam factam per inobedientiam Adæ justitiæ debitæ nuditatem per quam omnes sunt filii iræ.

Secundo, probatur idem sic: Peccatum formaliter est injustitia; sed injustitia formaliter est privatio justitiæ per Anselmum *de casu diaboli;* ergo peccatum originale formaliter est privatio justitiæ originalis.

Tertio dicit Doctor ille quod materiale peccati originalis est concupiscentia vel pronitas in appetitu rationali ad concupiscendum delectabilia inordinate vel immoderate, quæ nata est condelectare appetitui sensitivo cui conjungitur.

Et per hoc patet ad dicta Sanctorum qui dicunt peccatum originale esse concupiscentiam; accipiunt enim materiale non formale peccati originalis.

Et si objicias: formale originalis peccati est per hoc quod est carentia justitiæ originalis: sed quia angelus caret justitia originali, et tamen non habet peccatum originale. — *Et similiter* parvulus baptizatus caret justitia originali, et tamen non habet peccatum originale.

Ad primum dico quod angelus non habet, quia non est capax justitiæ illius; si autem est capax, dico quod habet eam. — *Ad secundum* dico quod commutatur sibi in donum æquivalens, puta, gratiam per quam est dignus vita æterna.

Quantum ad secundum Articulum, non facta mentione de Virgine, quia de hoc dicetur *in 3.*, est prima opinio Pelagianorum volentium quod in parvulis non sit peccatum originale, quia originale non est peccatum propter propagationem, sed propter imitationem malitiæ; pueri autem nondum imitantur in malo, ideo carent peccato originali nec indigent baptismo. Sed sicut patet hic pe. Magistrum *cap. 3.*, hæc opinio est hæretica, prc. ter quod dicendum est quod omnes secundum legem communem propagati ab Adam contrahunt peccatum originale; unde Gregorius *in glossa super Exodum*: omnes ex carnis delectatione concepti, culpam originalem nobis contraximus. — Præterea, Augustinus *super Psalm.* dicit se in iniquitatibus

conceptum, quia in omnibus contrahitur iniquitas ex Adam, et vinculum mortis. — Item, Augustinus *de Fide ad Petrum*, firmissime tene et nullatenus dubites omnem qui per concubitus hominis et mulieris concipitur cum originali peccato nasci. — Item, Augustinus *in lib. 2. de Bapt. parvulorum* Adam propter imitationis exemplum tabeficavit in se omnes de sua stirpe venturos.

Præterea per rationem: peccatum originale formaliter est carentia justitiæ originalis, ut visum est *in 1. Art.*: sed omnes communiter propagati carent justitia originali: ergo omnes contrahunt peccatum.

AD PRIMUM PRINCIPALE potest dici quod illud est verum de peccato actuali. Si autem intelligatur de peccato originali, dico quod non oportet peccatum simpliciter esse voluntarium habenti illud, sed esse voluntarium isti vel illi a quo contrahitur. Illud autem fuit voluntarium Adæ a quo contrahitur vel contractum est.

Ad secundum eodem modo dico quod nullus peccat in eo quod vitare non potest aut in se, aut in alio; potuit autem hoc vitare in alio, puta in Adam si non peccasset.

Ad tertium respondet Magister *cap. 8.*: ait enim contendenti Juliano, sacra pagina, per unum peccatum intravit in mundum mors, per unius inobedientiam, ut ait Apostolus. — Aliter potest dici quod quantum ad materiale, originale est a parente; sed quantum ad formale non habet causam posi-

tivam sed defectivam, cum sit privatio. Sed de hoc infra dicetur *Dist. 34.*

Ad quartum dico quod defectus naturalis nihil habens de voluntario non est imputabilis; sed iste defectus aliquid habet de voluntario, quia ex voluntate primi parentis seminatus est, ut ait Magister.

Ad ultimum dico quod Adam peccando perdidit justitiam originalem quæ data fuit sibi pro se et pro tota posteritate.

QUÆSTIO II.

Circa secundam partem hujus Dist. 30. quæro.

Utrum aliquid ex alimento transeat in veritatem naturæ humanæ.

Videtur quod non, ait enim Salvator, *Matth. 15.* Omne quod intrat in os, in ventrem vadit et per secessum emittitur.

2. Præterea, partes materiales fluunt et refluunt *ex 1. de generat.;* sed alimentum est pars materialis; ergo, fluit et refluit, et non transit in veritatem humanæ naturæ; ergo.

3. Præterea, nutritio non est generatio; sed si alimentum converteretur in veritatem humanæ naturæ, nutritio esset generatio, quia generaretur caro; ergo.

4. Præterea, illud alimentum aut iret ad vacuum aut ad plenum; non ad vacuum, quia non est dare vacuum, *ex 4. Phys.;* nec ad plenum, quia tunc duo corpora essent simul.

5. Præterea, sequitur quod unum et idem numero resurgeret in duobus, vel quod aliquid esset de veritate humanæ naturæ in aliquo, et non resurgeret in eo: utrumque est inconveniens. Probatio *consequentiæ:* pono quod Petrus comedat bovem, deinde Petrus comedatur ab urso, tertio, Paulus comedat illum ursum, tunc aliquid quod fuit de veritate humanæ naturæ in Petro nunc est in Paulo, in resurrectione autem vel resurgeret in utroque vel in altero tantum.

Contra. Augustinus, *de vera religione*, dicit: alimenta corrupta in membrorum fabricam migrant. — *Præterea* Aristoteles *1. de generat.* dicit quod adveniente illo quod est potentia, caro fit actu caro.

RESPONSIO. Hic sunt quatuor Articuli secundum quatuor opiniones.

Prima est Magistri qui dicit quod nihil de alimento transit in veritatem humanæ naturæ, sed tantum istud est de veritate humanæ naturæ, quod trahitur a parentibus, et illud in se multiplicatur ut fiat augmentatio sicut fuerunt multiplicati panes evangelici, et costa de qua est mulier formata. Et si quæratur ab eo, ad quid ponitur quod generatur ex nutrimento, dicit quod est quasi fomentum adhærens carni naturali, nec extinguatur, sicut plumbum adhæret auro cum ponitur in camino et oleum in lechito.

Contra: non minus est perfecta vegetativa in homine, quantum ad opus suum, quam in bruto; sed in bruto potest potentia vegetativa convertere alimentum in substantiam aliti; ergo.

Præterea, homo generatur imperfectæ quantitatis sicut et brutum, et ita fit in eo continua deperditio partium sicut ibi; ergo oportet esse augmentationem et restaurationem deperdidi hic sicut ibi. Sed ibi est per hoc quod terminus actionis est vere aliquid ipsius substantiæ nutriendæ; ergo.

Præterea, sequitur quod in homine esset aliqua caro simpliciter incorruptibilis per totam vitam suam, vel si corrumperetur, nunquam posset restaurari quia nonnisi per nutrimentum, quod negatur in proposito; sed utrunque est inconveniens; ergo. Probatio *minoris:* primum patet, quia pars incorruptibilis esset alterius speciei ab aliis partibus carnis; secundum patet quia semper minus esset in homine de veritate humanæ naturæ.

Præterea, partes carnis quæ generantur de nutrimento verissime informantur anima intellectiva sicut aliæ; ergo. *Antecedens* patet, quia in homine non differunt vegetativum, sensitivum et intellectivum *ex 2. de Anima,* illæ autem partes informantur vegetativa et sensitiva; ergo, etc.

Alia est opinio, quod caro primo introducta a parentibus est de veritate humanæ naturæ, et nutrimentum postea transeat in ipsam hoc modo, quia convertitur in præexistens non recipiendo novam formam, sed deficiente forma nutrimenti, succedit in illa materia, forma carnis præexistens.

Istud declaratur per *exemplum* de anima intellectiva quæ de novo perficit materiam ipsa in se non existente nova.

Secundo, quia alias partes formales fluerent, quod est contra Philosophum *1. de generat.*

Tertio, si ibi esset forma carnis quæ non præfuit, tunc faceret cum carne præexistente unum per modum continui vel contigui, et tunc non esset nutritio sed quædam juxtapositio, et non quælibet pars nutriti esset nutrita, nec quælibet pars aucti esset aucta, quod est contra Philosophum *1. de generat.*

Contra illam opinionem arguitur sic: certum est quod post nutritionem sunt plures partes materiæ in toto quam prius. Aut ergo nova pars materiæ est sine forma, quod est inconveniens; aut est sub forma nova, et habetur propositum; aut est sub parte formæ novæ præexistente, et tunc vel illa desinit perficere partem materiæ quam prius perfecit, et migrabit forma de subjecto in subjectum, quod est inconveniens; aut simul perficiet illas duas partes materiæ, et habebit duo perfectibilia adæquata, quod est inconveniens.

Præterea, quod dicit de partibus formalibus, quod non fluant est falsum, quia forma educta de potentia materiæ dependet a suo perfectibili, quo desinente, desinet ipsa.

Est et tertia opinio Scoti qui vult quod alimentum transit in veritatem humanæ naturæ per acquisitionem etiam alicujus novæ partis formalis. Ad cujus intellectum sunt quatuor videnda.

Primo, quod in nutritione est aliqua generatio, extendendo generationem ad omnem inductionem

formæ substantialis in materia. Hoc autem proprie non dicitur simpliciter generatio, quia non est generatio per se entis; sed potest dici adgeneratio vel ingeneratio. *Adgenerationem* quidem quia est alicujus generatio quod per generationem fit idem alicui præexistenti. *Ingeneratio* vero est generatio partis in toto cujus prius non fuit pars.

Secundo quod in illa adgeneratione forma carnis quæ inducitur in materia nutriti est nova; hoc patet per primam rationem contra præcedentem opinionem.

Tertio quia pars adveniens per nutritionem est quodammodo similis et quodammodo dissimilis parti præexistenti quæ influit per generationem. *Similis* quidem in forma specifica; *dissimilis* vero propter majorem vel minorem impuritatem, sicut ponit Philosophus *1. de generatione* quod aqua vino semper amplius admixta in fine aquaticum facit, et patet per Philosophum *1. de generatione* clarius et *in 2. de Anima, cap. De potentia vegetativa.*

Quarto quod pars materialis et formalis non differunt præcise per hoc quod una fluit, scilicet materialis, et alia non fluit, scilicet formalis, quia ut patuit per secundam rationem contra secundam opinionem, hoc est falsum. — *Præterea* unaquæque pars carnis certam habet periodum, et tanto majorem quanto purior est, unumquodque enim mensuratur sua periodo *ex 2. de generatione.* Differunt ergo pars materialis et formalis per hoc quod pars formalis dicitur quamdiu potest agere secundum formam; pars autem materialis non

potest; unde caro secundum formam vel species dicitur quod non potest in opus carnis, et hoc patet *ex 7. Metaph. cap. 3.*; dubitatur autem merito cujus speciei sunt partes.

Alia est opinio Aureoli quæ dicit quod alimentum convertitur in veritatem humanæ naturæ per veram commixtionem alimenti cum forma priori. — Ubi notandum quod secundum eum mixtio est duplex, quædam in qua non donatur alterum miscibilium sed utrunque secundum quid corrunpitur; quædam autem in qua alterum miscibilium vincit sicut aqua in parva quantitate apposita vino. Et sic est in proposito, quia alimentum vincitur a natura aliti et propter hoc convertitur in ipsum. Et quod sic debeat poni, probatur ex eo quod per istum modum salvantur ea quæ dicuntur de nutrimento, augmento et mixtione, puta quod quælibet pars aucti fit aucta, et quod augmentatio stat secundum partes formales quæ manent non secundum partes materiales quæ fluunt. Ego autem melius opinionem Scoti capio et ad argumenta secundæ opinionis respondeo.

Ad primum dico quod non est simile de anima intellectiva, cum sit inextensibilis, et de aliis formis quæ extenduntur.

Ad secundum de partibus materialibus et formalibus patet, quia supponit falsum, scilicet quod pars formalis non fluit.

Ad tertium dico quod in nutritione est quodammodo juxtapositio a quibusdam partibus mini-

mis quæ proprie non nutriuntur, sed non est juxtapositio in aliis quæ proprie nutriuntur, cujus scilicet aliqua pars fluxit, et postea aliqua pars nova restauratur. Sed ibi fit quædam adgeneratio vel ingeneratio partis novæ loco partis antiquæ quæ fluxit.

AD PRIMUM PRINCIPALE dico quod verbum Salvatoris intelligitur de superfluitatibus immundis ipsius cibi, non de convenientibus corpori.

Ad secundum patet ex dictis.

Ad tertium quamvis nutritio sit non proprie generatio est tamen quædam adgeneratio, ut jam dictum est *in secunda quæstione.*

Ad quartum dico quod nec ad plenum nec ad vacuum simpliciter sed ad corpus porosum. Quomodo autem hoc ponatur cum in hoc reprehendatur Empedocles a Philosopho *in 1. de generatione*, dicetur forte in expositione prædicti libri.

Ad ultimum dico *primo* quod non quidquid est vel fuit de integritate humanæ naturæ in aliquo per totam suam vitam resurget in eo sicut patet de gigantibus qui reducentur in staturam communem. Aliter potest dici secundum viam Scoti *in. 4.* quod nunquam fuit nec erit usque in finem mundi æque aliquid de veritate humanæ naturæ in duobus suppositis, et ideo resurget præcise in uno in quo magis fuit de veritate, vel quia purius vel quia magis de intentione humanæ naturæ.

Distinctio XXXI.

Nunc superest investigare...

In ista Distinctione 31. agitur de transfusione originalis peccati in prolem. Ubi quæritur.

QUÆSTIO UNICA

Utrum anima contrahat peccatum originale a carne infecta et concupiscibiliter seminata.

Videtur quod non, quia materia non agit in formam; sed caro est materia, anima forma; ergo.

2. Præterea: Agens et patiens communicant in materia *ex 1. de generatione;* sed corpus et anima non communicant in materia; ergo.

3. Præterea: Agens est præstantius patiente *ex 1. de generatione;* sed corpus non est præstantius spiritu per Augustinum *12. super Gen. ad litteram*; ergo non potest agere in spiritu. Sed si anima contraheret peccatum originale ex carne infecta, corpus ageret in spiritu.

Contra: Aut anima contrahit originale peccatum ex carne infecta, et habetur propositum; aut per aliam causam, quod non videtur, quia aut hæc esset Deus, et hoc non, quia Deus nullius peccati est causa; aut per actum proprium, et hoc non, quia tunc esset actuale peccatum non originale;

aut Adam, et hoc non, quia dato quod Adam esset annihilatus, adhuc anima haberet originale peccatum. — *Præterea,* nos contraximus peccatum inquantum fuimus in Adam secundum rationem seminalem, secundum Augustinum *super Gen. ad litteram;* sed hoc fuit secundum corpus non secundum animam, cum anima non sit ex traduce; ergo.

RESPONDEO: Hic sunt duo Articuli secundum duos modos dicendi.

Unus talis est, quod sicut leprosus generat quandam qualitatem infectam in semine, ita caro nostra infecta generat in semine quandam qualitatem morbidam, et in instanti creationis et infusionis animæ ipsa maculatur a carne infecta, ita quod licet illa infectio carnis non sit in carne culpa formaliter, quia in irrationali re non est formaliter culpa, est tamen occasio culpæ in anima carni unita, et hoc dicitur originale peccatum. Exemplificatur de pomo dato mundo et fœdato a manu recipientis. Hæc via traditur ex dictis Magistri. — *Contra hunc* arguitur *primo* per Anselmum *de conceptu virginali cap. 28.* ubi vult quod non magis est semen infectum quam sputus vel sanguis. Sed si de istis formatur corpus organicum, non videtur qualiter de ejus infectione inficeretur anima.

Secundo sic: Quamvis semen sit infectum cum tamen transeat per multas substantiales formas, ut deductum est supra *dist. 21.* forma substantialis ibi prior quæ continebat subjectum illius qualitatis

morbidæ non manet; ergo nec illa qualitas morbida. — Dices quod non oportet quod de semine infecto generetur infectum sicut de semine patris leprosi generatur corpus leprosum. *Contra:* tunc leo comedens cadaver hominis mortui contrahit fomitem si per te de infecto generatur infectum; ergo. *Probatio consequentiæ*, quia illud cadaver est infectum fomite: *probatur*, quia si resuscitatur sicut fuit de Lazaro adhuc anima unita carni inveniret carnem rebellem spiritui, quod non esset nisi propter fomitem.

Est ergo alius modus ponendi, scilicet quod anima contrahit peccatum originale ex eo quod ille est filius Adæ et debitor originalis justitiæ. Et sic anima contrahit originale peccatum mediante carnem, non per qualitatem morbidam, sed ex hoc quod ipse est filius Adæ cujus persona est debitrix originalis justitiæ, et ita caret ea; ergo habet originale peccatum.

Sed hic est dubium de auctoritate Augustini *de Fide ad Petrum*, quod illam maculam transfundat libido. Ait enim sic: Quia dum sibi invicem vir et mulier miscentur sine libidine non est parentum concubitus, ob hoc filiorum ex eorum carne nascendo non potest sine peccato esse conceptus; ubi videtur quod peccatum in parvulos non transmittit propagatio sed libido. — Respondetur quod libido ibi sumitur pro carentia justitiæ originalis in propagationibus, quæ est causa libidinis in actu propagandi. In statu enim innocentiæ

non fuisset libido, quia erat justitia originalis, et sic aliquid est prius libidine, puta carentia justitiæ originalis.

Per istum modum patet ad argumenta principalia; non enim est ibi propria actio qua corpus agit in spiritu ut argumenta assumebant; ergo.

Distinctio XXXII.

Quoniam supra dictum est...

In ista Distinctione 32. tractat Magister de remissione originalis peccati. Ideo quæritur.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum in Baptismo remittatur originale peccatum.

Videtur quod non quia culpa non remittitur nisi justitia opposita restituatur; sed justitia originalis non restituitur in baptismo; ergo.

Contra est Magister in litera.

RESPONDEO. Hic sunt duo modi dicendi:

Unus quod peccatum originale potest accipi quantum ad reatum quo quis est filius gehennæ, et sic remittitur in Baptismo: alio modo accipitur quantum ad fomitem, ut est quædam pronitas ad malum, et sic non remittitur, quia fomes semper manet.

Alius modus dicendi est quod privatio dupliciter tollitur puta et per habitum oppositum formaliter et per habitum oppositum virtualiter. Nunc autem non remittitur peccatum originale ut ponatur habitus formaliter, puta justitia originalis; sed remittitur quia ponitur habitus oppositus virtualiter, quia gratia, et per hoc patet ad argumentum in contrarium.

Distinctio XXXIII.

Prædictis adjiciendum...

Circa istam Dist. 33. quæritur

QUÆSTIO UNICA.

Utrum parvulis cum originali peccato decedentibus debeatur pro peccato originali sola carentia divinæ visionis, vel puniantur pœna sensus.

Et videtur quod puniantur pœna sensus, per Augustinum *de fide ad Petrum*: firmissime tene et nullatenus dubites eos qui sine baptismi sacramento transeunt æterni ignis supplicio puniendos.

2. Præterea, corpora passibilia possunt puniri pœna sensus; sed corpora istorum parvulorum sunt passibilia, quia cum non sint gloriosa, non habent dotem impassibilitatis; ergo.

3. Præterea, fomes non est in eis extinctus; ergo poterunt sustinere concupiscentias et appetere delectabilia propter quorum absentiam tristabuntur, et sic paterentur pœna interiori.

4. Præterea, habebunt usum rationis et poterunt cognoscere naturam suam ordinatam ad vitam æternam, et cognoscere etiam beatitudinem sanctorum, et se certissime illis esse privatos, et sic tristabuntur.

In contrarium est Magister et Augustinus *de baptismo parvulorum,* qui dicit quod pœna illorum parvulorum est mitissima.

RESPONDEO. Hic sunt quatuor videnda: *primo,* si peccata parentum transeunt in filios: *secundo* si peccatum originale est unum vel plura: *tertio* si est æqualiter in omnibus: *quarto* ad propositum.

Quantum ad primum dico tres Conclusiones: *Prima,* quod peccata actualia parentum non transeunt in filios quantum ad culpam. *Secunda,* quod peccata parentum aliquando transeunt in filios quantum ad pœnam temporalem. *Tertia,* quod non transeunt in filios quantum ad pœnam æternam.

Primam probat Magister *cap. 5. hujus Dist.* per hoc quod pœna parvulorum non esset mitissima sed maxima, quia ex quo haberent peccata parentum quantum ad culpam punirentur pro eis.— *Confirmatur* per Anselmum *de conceptu virginali:* injusti, inquit, non addunt suis infantibus injustitiam. — *Item* Glossa *in Hieremia* dicit quod peccata parentum filiis non imputantur.

Secunda Conclusio probatur, quia pœna temporalis respicit corpus; sed secundum corpus, filius est aliquid patris, et ideo cum punitur filius pœna temporali punitur quædam portio ipsius qui peccavit. Et sic intelligitur illud *Exodi:* ego sum Deus visitans peccata patrum usque in tertiam et quartam generationem.

Tertia Conclusio patet, quia pœna æterna

directe et primo respicit animam quæ est immediate a Deo, non a patre. Et sic intelligitur illud *Ezech. 28.* sicut anima patris ita anima filii mea est: anima quæ peccaverit ipsa morietur.

Quantum ad secundum Articulum dico duas Conclusiones: *Prima* quod peccatum originale in omnibus est unum secundum speciem. *Secunda* quod peccatum originale in uno individuo est unum simpliciter.

Prima Conclusio probatur sic: peccatum originale formaliter est privatio justitiæ originalis, ut patuit supra *Dist. 33.*; sed justitia originalis, est una secundum speciem; ergo.

Secunda Conclusio patet sic: formæ vel privationes numerantur vel numeratione subjecti vel numeratione actus per quem macula contrahitur; sed hæc anima quæ est subjectum vel actus quodlibet horum est simpliciter unum; ergo.

Quantum ad tertium dico quod peccatum originale æqualiter est in omnibus, quia peccatum originale est in nobis per hoc quod sumus filii Adæ naturales, et debitores justitiæ originalis; sed hoc æqualiter est in omnibus; ergo.

Quantum ad quartum Articulum dicit Aureolus quod habebunt aliquem dolorem interiorem; dolor enim duplex est, unus a Deo inflictus per peccatum, et hunc non habebunt; alius voluntarie assumptus, et hunc habebunt, licet non

semper sed aliquando, puta quando recordabuntur quod amiserunt tantum bonum.

Alii omnes, quibus magis assentio, generaliter dicunt quod damnati solum pro peccato originali nullam habebunt pœnam nec exteriorem nec interiorem, puta tristitiam.

Quod autem non habebunt pœnam *sensus* exterius, probatur, quia nullam delectationem deordinatam habuerunt, cui delectationi correspondet acerbitas pœnæ sensus exterioris.

Quod autem non habeant pœnam *interiorem,* puta tristitiam, probatur, quia tristitia est de his quæ accidunt nobis invitis, per Augustinum *de Civ. Dei;* sed isti non invite vel involuntarie sustinent, quia tunc murmurarent contra dispositionem divinam et nollent voluntatem suam esse conformem voluntati divinæ.

Sed est dubium, cum isti habeant in resurrectione intellectum perspicacem, poterunt distincte cognoscere Deum et felicitatem Sanctorum, et ipsam appetere et tristari cum non habeant eam. — *Respondetur* quod illa cognitio non est possibilis nisi supernaturaliter elevetur.

Quod si omnino contendas, quod possunt illam cognitionem habere, *dico* quod non contristabuntur, tum quia non advenit eis invitis, tum quia volunt voluntatem suam esse conformem voluntati divinæ.

Quod si quæras ulterius: ubi erunt post resurrectionem? *Dicitur* quod vel in mundo isto quem Deus dabit eis pro loco, et vadunt hinc inde gaudendo et spatiando, vel in limbo. Neutrum tamen

horum mihi certum est, quia quod non probatur ex S. Scriptura, eadem facilitate contemnitur qua probatur; ideo confiteor me nescire.

AD PRIMUM ARGUMENTUM PRINCIPALE respondet Bonaventura, quod Augustinus loquitur excessive ad destruendum hæreses Pelagianorum qui dicebant parvulos nulla pœna puniri. Unde sicut in moralibus via deveniendi ad medium est aliqualiter procedere ultra medium versus extremum, sicut ponit exemplum Philosophus 2. *Ethic.* de virga recta, ita Sancti disputantes contra hæreses quasi acceperunt extremum ut reducerent hæreticos ad medium.

Ad secundum dico quod sicut corpora damnatorum patiuntur et non dissolvuntur, ita corpora istorum erunt impassibilia, non quidem ex dote impassibilitatis quam Sancti habent, sed ex alia causa qua non patiuntur intus nec extra.

Ad tertium dico quod sicut fomes iste nullum inordinatum motum suscitat in eis in vita ista, ita nec ibi suscitabit.

Ad ultimum patet ex dictis in primo dubio *4. Articuli.*

Distinctio XXXIV.

Post prædicta de peccato actuali....

Circa istam Dist. 34. quæritur

Quæstio Unica.

Utrum peccatum sit a bono ut a causa.

Videtur quod non, quia non potest arbor bona malor fructus facere, *Matth.* 7.

2. Præterea, agens assimilat sibi effectum; sed peccatum sive malum non assimilatur bono; ergo non est a bono.

3. Præterea, quod est a bono effective, est ad bonum ut ad finem, quia efficiens et finis sunt sibi invicem causæ *ex 2. Phys.* et *5. Metaph.;* sed peccatum non est ad bonum ut ad finem; ergo non est a bono ut a causa effectiva.

In contrarium arguitur per Magistrum in *ista Dist. 2. cap.*

Respondeo: hic sunt duo videnda. *Primo* quantum ad quæstionem; si peccatum sit a bono. *Secundo* oportet videre modum qualiter, scilicet, peccatum sive malum sit a bono.

Quantum ad primum dico quod peccatum eo modo quo potest habere causam est a

bono. Hoc patet per Magistrum in *ista Dist.;* et probatur ratione sic: quia peccatum vel est a bono ut a causa, vel est ab aliquo malo simpliciter primo; sed non est malum simpliciter primum a quo fit peccatum; ergo est a bono. Probatio *minoris:* si esset malum simpliciter primum, esset necesse esse et imparticipatum, et independens; sed ista non conveniunt nisi enti perfectissimo; ergo malum esset ens perfectissimum, et sic malum esset bonum, quod est contradictio.

Quantum ad secundum, sunt quatuor vel quinque modi dicendi.

Unus quod bonum est causa mali vel peccati *per accidens*. Ista est via Thomæ *part. 1. q. 49. a. 1.* Sed ly *per accidens*, potest intelligi quia vel ex parte *causæ*, sicut ponit Philosophus *2. Phys.* quod Policletus est causa statuæ per accidens; vel ex parte *effectus*, sicut dicitur *ibidem*, quod casus et fortuna sunt causæ per accidens, quia effectus fortuitorum sunt casuales, quia eveniunt præter intentionem agentis, et sic dicitur *uno modo* quod bonum est causa mali per accidens, ut *per accidens* se tenet ex parte *causæ*, quia voluntas non est causa peccati ut voluntas, sed ut defectibilis; et iste est modus Richardi *in 2.* et Thomæ *ubi supra.* *Alio modo* ponitur quod bonum est causa mali per accidens, ut *per accidens* se tenet ex parte *effectus*.

Contra primam viam arguitur sic: aut defectibilitas in voluntate est causa peccati per se aut per accidens; si per accidens, ergo frustra ponitur;

si per se, et defectibilitas per se est in voluntate a Deo ut a per se efficiente; ergo Deus est per se causa peccati. *Consequentia* probatur per illam regulam: quidquid est per se causa causæ est per se causa causati.

Contra secundam viam arguitur sic: quia tunc peccatum videtur esse casuale; sed casuale non est peccatum. — *Præterea*, voluntas præcise vult illud positivum ad quod sequitur illa deformitas, et sic non magis peccaret quam voluntas divina.

Tertius modus dicendi est quod peccatum non habet causam efficientem sed deficientem, et sic voluntas est causa peccati defectiva. *Confirmatur* per Augustinum 7. *de Trin.* ubi vult quod peccatum non sit effectio sed defectio, ex eo quod voluntas deseritur a Deo, et actus non habet rectitudinem.

Contra, quia ex tali defectione sequitur quod Deus esset causa peccati per illam propositionem Philosophi 2. *Metaph.*: si præsentia gubernatoris est causa salutis navis, tunc ejus absentia est causa perditionis. — Confirmatur per Philosophum in 1. *Post.*: in causis præcisis, si negatio est causa negationis, et affirmatio est causa affirmationis, et exemplificat ibi de pulmone et respiratione.

Ideo est quartus modus dicendi, quod peccatum habet pro causa bonum creatum, scilicet voluntatem quæ est totalis et immediata causa suæ volitionis bonæ sive malæ, et Deus respectu illius non habet aliquam efficientiam immediatam, *tum* quia aliter voluntas ipsa non esset libera quia non

esset in ejus potestate actus; *tum* quia voluntas nihil contingenter causaret ex eo quod haberet necessariam habitudinem ad primam causam respectu effectus; *tum* quia voluntas non posset peccare quia cum Deus sit prior causa in primo signo naturæ, causat et rectitudinem in actu; *tum* quia Augustinus dicit in *lib. de Civ. Dei* quod Deus sic res quas condidit administrat ut eas agere proprios motus sinat; *tum* quia Commentator dicit 7. *Metaph.* quod si entia non habent proprias actiones, non habebunt proprias essentias.

Contra illam viam arguitur quia fundamentum reputatur falsum, *tum* quia Deus non esset causa meriti sicut nec peccati; *tum* quia destruit ordinem causarum, propter quod omnis causa prima fluit in plus quam secunda super causatum, *ex 1. proposit. de causis; tum* quia si Deus non haberet efficaciam super velle, non esset præscius futurorum; *tum* etiam quia non esset omnipotens.

Ista duo ultima argumenta non concludunt et solvuntur *lib. 1. dist. 34.* et *44.* — Similiter *primum* non valet quia Deus est causa meriti aliquo alio modo, quo modo non est causa peccati, quia immediate causat in anima gratiam vel charitatem quæ inclinat ad merendum. *Secundum* etiam non valet nec concludit, est enim ordo essentialis inter causas in esse, quia prima causat secundam.

Quidquid autem sit de ista opinione datur *quintus modus* dicendi quod peccatum potest accipi quantum ad *actum substratum* et hoc est materiale vel quantum ad *deformitatem,* et hoc

est formale. *Primo modo* habet per se causam positivam et bonam. *Secundo modo* non habet causam effectivam sed defectivam tantum.

AD PRIMUM PRINCIPALE dico quod Salvator accipit pro arbore actum interiorem, per fructum autem actum exteriorem, qui non est bonus nisi actus interior sit bonus.

Ad secundum dico quod *major* est vera in causis univocis non autem in causis æquivocis et maxime defectivis.

Ad ultimum dico quod *major* est vera de eo quod est ab efficiente efficiendo non deficiendo, hic autem est causa deficiendo quantum ad deformitatem.

Distinctio XXXV.

Post hoc videndum est....

Circa istam Dist. 35. quæritur:

QUÆSTIO UNICA.

Utrum peccatum sit per se corruptio boni in quo est.

Et videtur quod non, quia aut esset corruptio boni istius in quo est, aut boni alterius. Non *primo modo* quia accidens quod præsupponit subjectum non corrumpit ipsum; sed peccatum est hujusmodi; ergo. Non *secundo modo* quia peccatum corrumpit illud cui nocet, per Augustinum *de civit. Dei;* sed non nocet nisi illi in quo est; ergo.

Contra. Per Augustiuum *in Joannem* pertractans illud: sine ipso factum est nihil, et per Anselmum qui probat hoc ex proposito *de conceptu virginali* et *casu diaboli.*

RESPONDEO. Hic sunt duo videnda. *Primo* ad propositum. *Secundo* cujus boni corruptio peccatum sit.

Quantum ad primum dico quod sic, quia agens inferius tenetur in agendo se conformare agenti superiori, et si in potestate ejus sit conformari et non confirmari, tunc si non conformatur

illi peccat; sed voluntas nostra respectu Dei est hujusmodi; ergo etc; ergo si non conformatur ei peccat. Et tunc ultra sic: quod est corruptivum boni illius concordiæ per quam nostra voluntas conformatur Deo est corruptivum boni; sed peccatum est hujusmodi; ergo.

Quantum ad secundum dicitur quadrupliciter. Primo quod peccatum est corruptio illius boni in quo est quia illa nocet per Augustinum *12. de Civ. Dei.* Alio modo ponitur quod peccatum est corruptivum boni supernaturalis, scilicet gratiæ. Tertio ponitur quod est corruptio habituum acquisitorum quibus repugnant habitus virtualiter mali. Quarto dicitur quod est corruptivum concordiæ et rectitudinis per quam voluntas nostra conformatur voluntati divinæ, et per hoc patet ad argumentum in oppositum.

Distinctio XXXVI.

Sciendum est tamen quædam....

Circa istam Dist. 36. quæritur:

Quæstio Unica.

Utrum omnis actio agentis creati sit in agente.

Videtur quod non quia actio et passio sunt unus motus *ex 3. Phys.*, sed passio est in passo; ergo.

Contra: passio est in passo; ergo actio est in agente, quia sicut passio ad passum, ita actio ad agens.

Respondeo. Hic sunt duo articuli. *Primo* ponuntur aliquæ distinctiones necessariæ. *Secundo* elicientur conclusiones intentæ.

Quantum ad primum ponuntur quinque distinctiones.

Prima quod actio est duplex scilicet actio prædicamentum quæ dicit habitudinem præcisam agentis ad passum, et actio elicita quæ est forma terminata ad passum.

Ista distinctio probatur, quia quot species habet unum oppositorum tot habet et reliquum; sed passio opponitur actioni et passio accipitur dupliciter scilicet pro passsione de genere passionis et pro passione de tertia specie qualitatis: ergo actio consimiliter accipitur.

Præterea, Aristoteles *3. Phys.* aliqua actio est ab agente in passum, et tunc quæro de qua actione loquitur; aut de actione quæ est prædicamentum, et hoc non stat cum dictis suis quia illud quod procedit ab agente in passum procedit mediante actione; actionis autem non est actio ut terminus *ex 5. Phys.*; ergo loquitur de actione elicita et per consequens actio est duplex, scilicet actio elicita et actio prædicativa.

Secunda distinctio est quod actio elicita dividitur, quia quædam est actio elicita fundamentaliter, quædam formaliter eo modo quo aliquid dicitur simile fundamentaliter, vel formaliter. Et actio elicita fundamentaliter habet duos respectus: unum ad agens et alium ad passum.

Tertia distinctio est quod quædam est actio *immanens*, et quædam est actio *transiens* per Aristotelem *1. Ethic.* et *9. Metaph.* Et nota quod transire in exteriorem materiam potest intelligi dupliciter. Uno modo *formaliter*, et iste est falsus intellectus, quia actio non migrat a subjecto in subjectum formaliter. Alio modo *virtualiter* quia virtute agentis aliquis terminus producitur extra ipsum et hic est verus intellectus.

Quarta distinctio quod respectus est duplex scilicet *intrinsecus* et *extrinsecus* adveniens. Et dicitur respectus *intrinsecus* adveniens qui exurgit ex natura terminorum qualitercunque positorum cum distinctione respectu ipsorum circumscripto omni opere intellectus. Respectus autem *extrinsecus* adveniens est qui non sic exurgit statim.

Quinta distinctio quod in operatione alicujus creati est duplex respectus: unus *agentis* ad *passum,* alius *agentis* ad *terminum,* et sunt isti respectus essentialiter differentes, tum quia unus est prior alio, tum quia unus est aliqualiter causa alterius, tum quia unus est intrinsecus et alius extrinsecus adveniens.

Quantum ad secundum Articulum si quæratur de actionibus *intra* manentibus patet per Aristotelem *1. Ethic.* et *9. Metaph.* quod sunt in agente. Si autem quæratur de actionibus *extra* manentibus dico tres conclusiones. *Prima* est quod actio elicita subjective est in passo. *Secunda* conclusio, quod respectus fundatus in motu non est actio de genere actionis formaliter sed extrinseca denominatione. *Tertia* conclusio, quod actio de genere actionis est in agente subjective.

Prima conclusio probatur sic: actio elicita aut est illa forma elicita secundum illam opinionem quæ improbata fuit superius *Dist.* 2.; aut est via et dispositio ad eam, quod verius credo; sed quodlibet horum subjective est in passo; ergo.

Secunda conclusio probatur sic: respectus de secundo modo relativorum non est formaliter de genere actionis cum sint genera distincta; sed respectus fundatus in motu cum sit motus potentiæ est de secundo modo relativorum; ergo.

Tertia conclusio probatur sic: respectus mutuæ dependentiæ formaliter oppositi necessario sic se habent quod si unus est in uno extremorum termi-

native, in altero est subjective. Exemplum de paternitate opposita filiationi quod quia paternitas est in filio terminative ideo est in patre subjective; sed actio et passio sunt hujusmodi respectus, et actio est in passo terminative; ergo est in agente subjective. Et intelligo illam *majorem* istius rationis esse veram ubi extrema sunt realiter distincta, ne objiciatur quando aliquid movet seipsum.

Præterea, secundo sic: perfectio uniuscujusque rei est formaliter in ipso; patet per Commentatorem *8. Phys.;* sed actio de genere actionis est perfectio agentis; ergo.

AD ARGUMENTUM IN CONTRARIUM patet; loquitur enim Philosophus de actione elicita, et ista est in passo, ut dictum est supra in prima conclusione; ergo.

Distinctio XXXVII.

Sunt autem et alii plurimi...

Circa istam Dist. 37. quæritur:

Quæstio I.

Utrum peccatum possit esse a Deo.

Videtur quod sic, quia quod est causa causæ est et causa causati; sed Deus est causa voluntatis; ergo est causa actus peccati qui est a voluntate.

Contra. Augustinus super Joannem: sine quo factum est nihil, idest peccatum.

Respondeo. Communiter dicitur quod actus peccati potest accipi vel quantum ad substratum et hoc est *materiale,* vel quantum ad deformitatem et hoc est *formale,* et sic sunt duæ conclusiones. *Prima* est quod actus peccati quantum ad substratum est a Deo. *Secunda* quod quantum ad deformitatem non est a Deo.

Prima Conclusio probatur, quia ens et bonum convertuntur, et bonum est in omni genere sicut et ens, *ex 1. Ethic.;* quod ergo habet propriam entitatem habet et propriam bonitatem; sed actus iste quantum ad suum substratum habet propriam entitatem; ergo et propriam bonitatem. Sed omne tale est a Deo; ergo.

Sed hic est dubium quia tunc Deus faceret contra suam prohibitionem, prohibuit enim non peccare; ergo si effective se habet quantum ad substratum actus peccati faceret contra suam prohibitionem.

Præterea, arguit contra hoc Aureolus fortiter sic: si Deus ageret quantum ad substratum actus; ergo necessario ageret quantum ad deformitatem actus. Probatio *consequentiæ*: quando aliqua sic se habent, quod impossibile est illa ab invicem separari, quod agit in unum agit in reliquum; sed sic se habet deformitas ad substratum actus; ergo. *Minor* patet in odio Dei, ubi ad actum necessario sequitur deformitas. Ideo forte opinio quarta *in 2. art. dist. 34.* est verior, etc.

Secunda Conclusio probatur *primo* sic: nullus homo Deo auctore fit deterior, per Augustinum *Lib. 83 quæstionum;* sed si Deus esset causa deformitatis in actu, homo fieret, Deo auctore, deterior; ergo.

Secundo sic: quod est causa omni enti ut sic non est causa non essendi per Augustinum *ut supra;* sed Deus est causa essendi omni enti; ergo non est causa non essendi; sed si esset causa deformitatis in peccato, esset causa non essendi; ergo.

Tertio sic: justus judex non punit homines pro eo quod facit ipsemet judex; sed Deus punit hominem pro deformitate peccati; ergo.

AD ARGUMENTUM IN CONTRARIUM dico uno modo quod Deus est causa illius peccati causati quantum ad substratum. Aliter dicitur et melius quod

verum est de eo quod habet causam effectivam et non defectivam; peccatum autem habet causam defectivam.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur:

Utrum eventus fortuiti reducantur in aliquam causam quæ sit eorum per se causa.

Videtur quod sic: quia omne per accidens reducitur ad per se; sed fortuna est causa per accidens *ex 2. Phys.;* ergo.

Contra. Effectus fortuitus est a fortuna; sed fortuna est causa per accidens; ergo,

RESPONDEO. Hic sunt tres articuli. *Primo* ponuntur aliquæ opiniones falsæ. *Secundo* ponuntur aliquæ conclusiones de fortuna. *Tertio* dicetur ad quæstionem.

Quantum ad primum est *una opinio* quæ dicit fortunam nec esse, sicut patet *2. Phys.* cujus ratio est quia omnia quæ fiunt habent causam determinatam aliam a fortuna; ergo frustra poneretur fortuna. Probatio *antecedentis* quia si vadens ad forum inveniat hominem pro quo non ibat talis inventio a fortuna est et tamen causa ejus est determinata puta voluntas eundi ad forum.

Contra hoc arguitur ibi sic: fortuna est aliquid aut nihil. Si aliquid habetur propositum, si nihil tunc frustra ea usi fuerunt antiqui Philosophi sicut Empedocles et Democritus.

Ideo est alia opinio quæ dicit fortunam esse sed immanifestam humano intellectui cum sit quid divinum et illam opinionem prætermittit Philosophus.

Alia est opinio Democriti qui dixit fortunam esse causam cœli et omnium partium mundi ex fortuito concursu astrorum.

Contra hoc objicit Philosophus *primo* sic: nobiliora sunt superiora quam inferiora; sed illa inferiora non sunt a fortuna; ergo nec superiora puta cœlestia. Probatio *minoris* quia non ex quocunque semine generatur quodlibet, sed ex determinato semine, quod non esset verum si esset a fortuna.

Secundo sic: ea quæ sunt a fortuna non sunt uniformia; sed in cœlestibus non evenit deformitas; ergo.

Tertio sic, et ponitur in fine capituli de fortuna; nullum per accidens est prius eo quod est per se; sed fortuna est causa per accidens; ergo non est prior aliquo per se. Sed si esset, in cœlestibus esset prior cum cœlestia sint priora; ergo.

Quantum ad secundum dico septem conclusiones.

Prima est, quid sit fortuna; et dico quod fortuna est causa per accidens in his quæ sunt a proposito propter finem ut in paucioribus. Ad habendam autem istam definitionem Aristoteles utitur quadruplici distinctione. *Una* causarum, una per se, alia per accidens; fortuna non est causa per se; ergo per accidens. *Secunda* est eorum quæ fiunt, alia fiunt semper alia frequenter, alia ut in pau-

cioribus. Ea autem quæ fiunt a fortuna non fiunt semper nec frequenter sed ut in paucioribus. *Tertia distinctio* est quod quædam fiunt propter finem, quædam vero non, sicut cum quis fricat sibi barbam absque deliberatione. *Quarta* est quod eorum quæ fiunt propter finem, quædam fiunt a proposito, quædam a natura, et ex his distinctionibus colligit Aristoteles efinitionem fortunæ superius positam.

Secunda Conclusio principalis est ista, quod fortuna est nobis ignota, et probatur a Philosopho, *ubi supra* sic: fortuna est causa per accidens; sed ea quæ sunt per accidens sunt infinita, infinita autem sunt ignota; ergo fortuna est nobis ignota.

Tertia Conclusio quod fortuna non habet esse simpliciter. Hæc conclusio probatur a Philosopho *ibidem:* Causa per accidens habet effectum per accidens; sed fortuna est causa per accidens ergo habet effectum per accidens. Sed quod est per accidens non est simpliciter; ergo.

Quarta Conclusio, quod forma non est sine ratione. Hoc probatur a Philosopho *ibidem* sic: quod est in paucioribus est sine ratione; sed fortuna est hujusmodi; ergo.

Quinta Conclusio: fortuna differt a casu, quia casus est in plus quam fortuna; nam omne quod est a fortuna est a casu, sed non e converso. *Exemplum* de tripoda quæ eadem stetit; hoc fuit casuale et non a fortuna, quia fortuita sunt tantum in his quæ agunt voluntarie.

Sexta Conclusio est quod nullum inanimatum nec puer nec bestia dicitur habere fortunam. Hoc

probatur *ibidem* sic: fortuna est in his quæ agunt voluntarie et per electionem; sed nullum inaninatum nec puer nec bestia agit per electionem vel voluntarie; ergo.

Septima Conclusio et ultima est quod fortuna reducitur ad genus causæ moventis. Hoc probatur a Philosopho *2. Phys.* circa finem tractatus de fortuna sic: fortuna, vel est causa eorum quæ sunt a natura, vel ab intellectu; sed tam natura quam intellectus est causa ut unde principium motus; ergo.

Quantum ad tertium Articulum cum quæritur, utrum effectus fortuiti reducantur ad causam per se, aut quæritur de causa creata, aut divina. Si de *causa divina,* dicitur quod effectus fortuiti reducantur ad causam per se ut ad Deum si placet placeat, tamen Aristoteles videtur dicere oppositum *primo* idest *de bona fortuua,* forte, inquit, fortuna est quædam causa Dei hoc, utique non videtur Deum enim dignificamus dominum existentem talium, ut dignis tribuat et bona et mala. Fortuna non sic, et ita nec causa quæ est a Deo videtur, esse fortuna eo quod pravis eveniat; non autem verisimile est Deum pravorum curam habere. Si autem quæratur de *causa creata* dico quod effectus fortuiti non reducantur in causam per se quia causæ eorum sunt casus et fortuna quæ sunt causæ per accidens *ex 2. Phys.* non quod ly per accidens tenet se ex parte causæ eo modo quo Policletus est causa statuæ per accidens, sed ly *per*

accidens tenet se ex parte effectus, qui effectus evenit præter intentionem agentis; talis autem effectus non reducitur in per se causam creatam.

AD ARGUMENTUM IN CONTRARIUM, cum dicitur omne per accidens reducitur ad per se, conceditur de accidente quod præcise se tenet ex parte causæ, non autem de accidente quod se tenet ex parte effectus cum evenit præter intentionem agentis, sicut est in proposito.

Distinctio XXXVIII.

Post prædicta de voluntate....

Circa istam Dist. 38. quæritur

Quæstio I.

Utrum intentio sit actus solius voluntatis.

Videtur quod non. *Matth. 8.* si oculus tuus etc. dicit glossa quod intentio est oculus animæ; sed oculus animæ est intellectus: ergo intentio est actus intellectus; ergo.

2. Præterea, intentio includit relationem unius ad alterum; sed referre relationem unius ad alterum est actus intellectus; ergo.

Contra. Augustinus *14. de civit. Dei* dicit quod est actus voluntatis.

Respondeo. *Primo* videndum est quid sit intendere; *secundo* propositum.

Quantum ad primum dico quod intendere est in aliud tendere, et hoc potest esse dupliciter, vel quod tendat in aliud motum ab alio, vel a se, puta quod movet se in aliud, et illud in quod tendit potest esse præsens vel absens. *Primo modo* tendere convenit omni potentiæ respectu sui objecti; secundo modo convenit proprie appetitui rationali

et potentiæ liberæ, quæ ducit et non ducitur, secundum Damascenum. *Et isto modo* etiam comprehendit intellectum inquantum est arbitrium. Per quod patet ad *primum argumentum.*

Ad secundum dico, conferre per modum judicii est intellectus; sed conferre utendo et ordinando unum amabile ad aliud est voluntatis.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur:

Utrum voluntas possit se moveri contra judicium rationis.

Videtur quod non, quia voluntas nihil vult sub ratione mali; sed si moveret se contra judicium rationis, tunc vellet aliquid sub ratione mali.

2. Præterea, sicut verum determinat intellectum ita bonum determinat voluntatem; sed intellectus non potest dissentire a vero; ergo nec voluntas a bono.

Contra. Bernardus *de libero arbitrio* dicit quod voluntas nonnumquam sine ratione movetur ut multa faciat contra ipsam.

RESPONDEO. Hic sunt tria videnda. *Primo* si voluntas possit se movere; *secundo* si possit se movere contra judicium rationis; *tertio* si possit se movere respectu judicii rationis respectu eorum quæ sunt ad finem.

Primus Articulus patet supra *Dist. 25.* ideo quære ibi *art. 1.*

Secundus Articulus patet supra *Dist. 24.* ideo quære ibi.

Prosequendo ergo tertium Articulum dicitur a Thomistis, quod homo non potest aliquid eligere per voluntatem contra judicium rationis quia non esset ratio quare magis vellet unum quam aliud cum sit indifferens ad volendum quodcumque volibile.

Contra hoc, tum quia destruit libertatem voluntatis, tum quia hoc est contra experientiam sicut patet in peccante mortaliter ex electione, et faciens in se syllogimum practicum non esse fornicandum cum sit mortale; tum quia voluntas non necessitatur respectu ultimi finis ut patuit supra *Dist. 24.*; tum quia est contra Augustinum *12. civ. Dei* sicut, inquit, duo æqualiter affectati anima et corpore et omnibus conditionibus paribus vident corporis pulchritudinem unus voluntate cadit, alter stat; tum quia est contra Philosophum *1. Metaph.* qui dicit quod prohæresis, idest electio, determinat; tum quia est contra Bernardum *De libero arbitrio* ut allegatum est in oppositum; tum quia tangit articulum condemnatum qui dicit quod ratione existente recta in generali, et in speciali quod voluntas non possit contrarium, error est.

Ideo est opinio aliorum quod voluntas potest consiliari ante consilium et determinationem intellectus; et sic libere movetur. Alio modo potest consiliari per considerationem et determinationem intellectus et sic necessario sequitur ejus judicium.

Contra hoc, quia non est minus libera voluntas post consilium quam ante. Ideo dico propter rationes factas contra primam opinionem quod voluntas libere movetur aliquoties contra judicium intellectus respectu eorum quæ sunt ad finem.

AD PRIMUM PRINCIPALE nego *minorem* quia non vult illud sub ratione mali, sed sub ratione apparentis boni, cum intellectus dicat illud dimittendum esse et tenendum majus bonum.

Ad secundum nego *majorem* quia verum respicit intellectum ut potentiam naturalem, voluntas autem semper est libera potentia per essentiam.

Distinctio XXXIX.

Hic oritur quæstio....

Circa istam Dist, 39. quæritur:

QUÆSTIO I.

Utrum conscientia sit in intellectu vel in affectu.

Videtur quod in affectu. Glossa super illud *ad Corinth.* nihil mihi conscius sum, dicit in nullo remordet me conscientia mea; sed remorsus spectat ad affectum; ergo.

2. Præterea, Anselmus *De conceptu virginali* nihil punitur nisi voluntas; sed punitur conscientia; ergo conscientia spectat ad voluntatem.

Contra. Ecclesiastes 7. scit conscientia tua quia maledixisti aliis; sed scire spectat ad intellectum; ergo et conscientia. — Confirmatur per Damascenum *Lib. 4.* dicentem quod conscientia nostra est lex intellectus nostri.

RESPONDEO. Hic sunt tria videnda. *Primo* principale propositum; *secundo* si conscientia sit actus vel habitus: *tertio* si conscientia erronea obligat hominem ad faciendum illud quod dictat necessarium ad salutem.

Quantum ad primum dico istam conclu-

sionem, quod conscientia est principaliter in intellectu practico et probatur dupliciter.

Primo sic: conscientia est quoddam dictamen ordinatum ad opus fugiendum vel prosequendum; sed tale dictamen spectat ad intellectum practicum per Commentatorem *Lib. 2. de. Anima* et *6. Ethic.*

Secundo sic: veritas confesse se habens appetitui recto est practica veritas; sed conscientia est hujusmodi; ergo est practica veritas. Sed practica veritas est in intellectu practico; ergo.

Quantum ad secundum dico quod conscientia, ut est quoddam dictamen ordinatum ad opus, potest dici scientia, et sicut scientia potest accipi vel pro objecto scito, vel pro actu sciendi, vel pro habitu, ita conscientia accipitur aliquando pro habitu per quem talis actus prompte elicitur.

Quantum ad tertium dicitur quod conscientia erronea aut dictat aliquid necessarium ad salutem quod est directe contra præceptum Dei, aut quod non est contra præceptum Dei, sed est actus indifferens. Si *primo modo* dicitur quod tenetur illud facere, quod non credo, puta si conscientia nostra erronea dictat quod debeamus furari quia est necessarium ad salutem, non propter hoc debeo furari, quinimo debeo ipsam conscientiam deponere. Si *secundo modo* dico quod aut illud debet facere quod dictat conscientia erronea, aut debet illam conscientiam deponere, puta quando conscientia dictaret: si non elevares festucam de terra peccares mortaliter.

AD PRIMUM PRINCIPALE dico ad *minorem* quod remordere maleficium ostendendo tantummodo spectat ad conscientiam et est actus intellectus practici, remordere autem de maleficio dolendo est actus voluntatis.

Ad secundum dico quod cum conscientia punitur non est aliud quam quædam disciplina vel displicentia de peccato commisso causans dolorem in voluntate.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur.

Utrum synderesis sit in intellectu vel in affectu.

Et videtur quod in affectu, quia synderesis est quædam inclinatio ad bonum; ergo debet poni in illa potentia quæ habet bonum pro objecto; sed talis potentia est voluntas; ergo.

Contra. Glossa *in Ezech.* dicit quod synderesis est scintilla conscientiæ; sed conscientia est in intellectu ex *quæst. præcedenti*; ergo.

RESPONDEO et dico quod synderesis in creatura rationali est aliquid quo homo naturaliter inclinatur ad bonum et remurmurat de malo. Ista autem inclinatio potest esse duplex; vel ostensiva boni, et sic est in intellectu pratico, quod probatur sicut fuit probata 1. conclusio præcedentis quæstionis; vel est inclinativa determinate, non tamen quod imponat necessitatem coactionis, et sic est in voluntate, et per hoc patet ad argumenta.

Distinctio XL.

Post hæc de artibus...

Circa istam Distinctionem 40 quæritur:

Quæstio I.

Utrum omnis actus sit bonus ex fine.

Videtur quod sic per Augustinum super *Psal. 31.* Opus bonum intentio facit; sed intentio respicit finem; ergo.

2. Præterea, sicut principium in speculabilibus, sic finis in agibilibus, ex *6. Ethic.* et *2. Phys.* sed in speculabilibus actus intellectus est verus ex principiis; ergo in agibilibus actus voluntatis est bonus ex fine.

Contra. Quia sic omnis actus intendens bonum finem esset bonus, cujus contrarium dicit Augustinus in *Lib. contra mendacium.*

Respondeo. Actus quantum ad præsens habet duplicem bonitatem, scilicet *naturalem* et *moralem.*

De prima bonitate dico quod actus non est præcise bonus ex fine. Probatur quia bonum est quod constat ex causa integra per Dionysium *De divinis nominibus cap. 4.* unde sicut ad pulchritudinem corporalem requiruntur omnia membra pulchra, ad turpitudinem sufficit privatio unius

membri, ita ad bonitatem actus requiruntur omnia per se requisita; actus autem requiritur sufficiens efficiens et objectum et finem et formam, quæ concurrunt tanquam convenientia ad ejus esse; ergo non est præcise bonus ex ista bonitate scilicet ex fine.

De secunda bonitate, scilicet morali, dico eodem modo quod actus non est bonus moraliter præcise ex fine, et hujus ratio similis est præcedenti quia bonum est ex causa integra, actus autem moralis debet esse elicitus dictamine rectæ rationis ita quod sit conformis agenti, quod est per se sciens *ex 2. Ethic.* et respectu debiti objecti ex *3. et 4. Ethic.* et cum debitis circumstantiis puta quando oportet, et sicut oportet, et ubi oportet; hujusmodi ergo bonitas actus moralis non erit præcise ex fine si non concurrant aliæ causæ prædictæ.

AD PRIMUM IN OPPOSITUM dico et concedo quod bona intentio facit bonum opus si adsint omnia requisita.

Ad secundum non est simile de actu voluntatis et intellectus simpliciter quia intellectus est potentia naturalis non libera per essentiam, voluntas autem est libera per essentiam et ideo plus requiritur.

QUÆSTIO II

Secundo quæritur:

Utrum omnis actus exterior bona intentione factus sit meritorius.

Videtur quod sic: quia non potest arbor bona fructum malum facere per Salvatorem *in Matth.;* sed bona arbor est bona intentio; ergo non potest fructus malos facere; ergo facit opus bonum et per consequens meritorium.

2. Præterea, non est minoris efficaciæ intentio bona quam mala; sed omnis actus factus mala intentione est demeritorius; ergo omnis actus factus bona intentione est meritorius.

In contrarium patet per Philosophum *2. Ethic.* quædam, inquit, opera sunt quæ confestim nominata tenent extremum vitiosum, ut gaudium de malo, adulterium, homicidium et hujusmodi; ergo quantumcunque fiant illa bona intentione, numquam erunt meritoria opera.

RESPONDEO. Intentio duo potest dicere. *Primo* interiorem motum in debitum finem. *Secundo modo* intentio voluntatis ordinans actum exteriorem potest dicere finem intentum. Si *primo modo* sumatur intentio sic est principium merendi et dico quod actus exterior tunc est meritorius cum ille sit ordinatus et elicitus conformiter rectæ rationi respectu debiti finis, et habeat principium merendi et omnia quæ requiruntur ad actum meritorium. Si autem sumatur intentio *secundo modo,* tunc non omnis actus bona intentione factus est meritorius

quia potest carere bono fine intento et aliis quæ requiruntur ad bonitatem actus meritorii.

AD PRIMUM PRINCIPALE patet quod accipit intentionem primo modo dictam.

Ad secundum dico quod plura requiruntur ad hoc quod actus sit bonus quam est sit malus sicut patet ex quæst præcedenti. Et ideo liceat bona intentio non sit minoris efficaciæ quam mala non tamen propter hoc sequitur si omnis mala intentio sit actus demeritorius; ergo bona actio est meritoria.

Distinctio XLI.

Cunque intentio....

Circa istam Dist. 41. quæritur:

QUÆSTIO I.

Utrum possit esse aliquis actus humanus indifferens ad bonitatem vel malitiam.

Videtur quod non, quia inter privationem et habitum non est medium; sed bonum et malum sunt privative opposita; ergo.

2. Præterea, habitus generatur ex actibus *ex 2. Ethic.;* ergo si inter actum bonum et malum sit aliquis actus indifferens generabitur etiam habitus indifferens, qui non erit nec bonus nec malus, quod videtur inconveniens.

3. Præterea, sicut verum et falsum ad actum intellectus, ita bonum et malum ad actum voluntatis; sed omnis actus intellectus aut est verus aut est falsus; ergo.

4. Præterea, bonitas et malitia in actu sumuntur per conformitatem et difformitatem ad rationem practicam; sed omnis ratio practica de necessitate aut est bona aut est mala; ergo.

5. Præterea, omnis actus est respectus alicujus finis; sed finis necessario aut est malus aut bonus

ergo. Ista ratio est Thomæ *part. 2. quæst. 18. art. 9.*

Contra, quia tunc non esset aliquis actus in quo non esset meritum vel demeritum; sed fricare barbam non habet meritum; ergo haberet demeritum, quod est inconveniens.

RESPONDEO et dico quod actus humanus est duplex: quidam procedens sine deliberatione, quidam cum deliberatione. De actu qui est *sine deliberatione* non cadit quæstio, quia omnes conveniunt in hoc quod ille nec est bonus nec malus, cujus ratio est quia actus non est malus nec bonus nisi factus ex electione *ex 3. Ethic;* sed actus factus sine deliberatione non est ex electione: ergo. — Est ergo quæstio de actu elicito *cum deliberatione:* utrum possit esse aliquis actus talis et indifferens. Et hic sunt duæ opiniones extremæ. *Una* dicit quod non, cujus rationes sunt quinque positæ in principio quæstionis. *Alia est opinio*, cui magis assentio, quæ dicit quod contingit actum dare indifferentem ad bonitatem et malitiam, ubi notandum quod bonitas et malitia in actu prætermissa bonitate naturali est duplex, scilicet bonitas et malitia moralis et bonitas et malitia meritoria et demeritoria, et sic dico duas conclusiones.

Prima est quod convenit dare actum indifferentem ad bonitatem et malitiam moralem, cujus ratio est quia habitus justitiæ generatur ex operibus justis non tamen juste factis *ex 5. Ethic.:* sed iste actus non est malus moraliter constat; nec bonus moraliter, quia non est ex virtute; ergo.

Secunda conclusio est quod convenit dare actum

indifferentem ad bonitatem et malitiam meritoriam vel demeritoriam, cujus ratio est quia actus circumstantionatus ex fine indifferenti est indifferens; sed convenit aliquem actum ex tali fine esse circumstantionatum; ergo. *Minor* patet, cum volo facere quod mihi placet ex indifferentia finis respectu fricationis barbæ et elevationis festucæ de terra.

AD PRIMUM PRINCIPALE nego *minorem* quia non sunt privative opposita bonum et malum circa actum.

Ad secundum concedo quia ex similibus actibus indifferentibus potest generari consimilis habitus indifferens.

Ad tertium nego *majorem* sicut patet *dist. 1.* quia verum et falsum dividunt immediate actum intellectus, non sic autem bonum et malum dividunt actum voluntatis.

Ad quartum nego *minorem* quia sicut potest poni habitus indifferens inclinans ad actum, ita et ratio practica.

Ad ultimum nego *minorem* sicut patet per rationem positam in secunda conclusione.

Distinctio XLII.

Cum autem voluntas...

Circa istam Distinctionem 42. quæritur.

Quæstio I.

Utrum in cogitatione possit esse peccatum.

Videtur quod non, quia peccatum nunquam est nisi in voluntate vel in actu voluntatis, per Augustinum *de duobus animabus;* sed cogitatio non est voluntas nec actus voluntatis, quia cogitare est actus intellectus; ergo.

2. Præterea, peccatum ideo est peccatum, quia voluntarium; sed cogitatio non est voluntaria; ergo non est peccatum. *Minor* patet, quia cogitatio non est in potestate nostra, per Augustinum *3. de lib. arbitrio:* non est, inquit, in potestate nostra quibus visis tangamur.

3. Præterea, nullum est peccatum nisi sit primo cognitum; sed cogitatio non est primo præcognita; ergo. Probatio *minoris,* quia vel esset præcognita quando non esset, et tunc non esset peccatum; vel quando est, et tunc intellectus haberet duos actus simul, quod est contra Philosophum *1. Topic.*

Contra. Hieronymus *super Ezech.* dicit tria esse genera peccatorum, scilicet cogitationum, sermonum et operum.

RESPONDEO. Hic sunt tres Articuli per viam Conclusionum: *primus* quod peccatum formaliter et primo est in voluntate, et ejus actu; *secundus* quod peccatum materialiter est in cogitatione, locutione et opere; *tertius* removebit unum dubium circa cogitationem, qualiter in eo possit esse peccatum.

Quantum ad primum probo propositionem positam, sic: justitia *habitualis* ut distinguitur contra peccatum originale, et justitia *actualis* ut distinguitur contra peccatum actuale, est solum formaliter in voluntate; ergo et peccatum formaliter primo est in voluntate. Probatio *consequentiæ,* quia habitus et privatio sunt circa idem.

Præterea, omnis causa activa, alia a voluntate, est causa naturaliter causans; sed nulla causa naturaliter causans, ut sic, est vituperabilis, sed sola causa libere causans est vituperabilis; sed hujusmodi est voluntas tantum; ergo sola voluntas est vituperabilis. Sed non nisi per peccatum; ergo.

Confirmatur per Augustinum *3. de lib. arbitrio* dicentem quod prima causa peccati est voluntas.

Quantum ad secundum probatur propositio posita sic: voluntas est motor in toto regno animæ, et omnia obediunt sibi, secundum Anselmum *de lib. arbitrio;* ergo sicut voluntas causando rectitudinem in suo actu causat in actibus aliarum potentiarum rectitudinem, sic causando in suo actu deformitatem, causabit etiam in actibus aliarum

potentiarum deformitatem ex eo quod subjacet imperio.

Quantum ad tertium, quamvis certum sit quod locutio et operatio subjacent imperio voluntatis, dubium tamen est de cogitatione quæ non videtur subjacere imperio voluntatis cum imperatur ab ea, et sic videretur alicui quod non esset in ea peccatum; quod autem non imperatur a voluntate probatur.

Primo sic, ad nihil movet voluntas nisi sit præcognitum; sed cogitatio non est præcognita, quia tunc esset præcognita per aliam, et quæreretur de illa sicut de prima, et sic in infinitum; ergo.

Secundo sic: in causis per se in eadem specie non potest esse circulatio *ex 1. Post.;* sed intellectio sive cogitatio est per se causa volitionis; ergo voluntas non est per se causa cogitationis.

Tertio sic: causa per se sufficiens ad productionem sui effectus non requirit aliam causam; sed perfecta causa cogitationis sive intentionis est memoria, sicut patet in divinis; ergo non requiritur voluntas.

RESPONDEO. Hic pono istam propositionem quod necessario oportet aliquam intellectualem cogitationem esse imperatam a voluntate, tum quia voluntas convertit et avertit intellectum ab uno intelligibili in aliud, tum quia Augustinus dicit *5. de Trin.* quod voluntas unit et copulat intelligentiam proli, tum quia dicit Philosophus *3. de Anima* quod intelligimus cum volumus; sed distinguo quia est cogi-

tatio prima el secunda. Prima quidem cogitatio non est in voluntatis potestate, quia aliqua cogitatio naturaliter præcedit omne velle, et de hoc dicit Augustinus *3. de lib. arbitrio* quod non est in potestate nostra quibus visis tangamur. — *Remanet ergo dubium* de secunda cogitatione quomodo subest voluntati cum voluntas non moveat nisi ad præcognitum; et sunt hic sex modi dicendi.

Unus est quod sufficit cognitio alicujus objecti tantum habitualiter noti.

Alius modus est quod habeatur cognitio illius objecti in universali et non in particulari. — *Contra*; tunc intellectio lapidis cum in eo intelligatur substantia corporea sufficeret ad volendum aurum cum hoc intelligatur in universali in substantia corporea.

Tertius modus est quod sufficit cognitio objecti remissa, quia cum voluntas remitit objectum a consideratione unius objecti, concurrit consideratio alterius objecti. — *Contra:* quia a casu accidit quod cum est remissio talis actionis concurrit hoc vel illud objectum et sic totum esset casuale.

Quartus modus est ex hoc quod intellectus habet comparativam actionem et cognoscit unum correlativorum in altero. — *Contra:* quia non semper est comparativa cognitio; potest enim unum objectum per se cognosci sine alio.

Quintus modus quod licet in potestate voluntatis non sit cognitio simpliciter est tamen in ejus potestate cognitio discursiva. — *Contra:* si non est in potestate voluntatis illud sine quo non habetur discursus, nec discursus est in potestate nostra; sed

simpliciter cognitio objecti non est in potestate nostra; ergo nec discursus.

Dico ergo aliter cum *sexto modo,* quod cum est una intellectio percepta et distincta possunt esse multæ imperceptæ, quia non minoris virtutis est intellectus quam visus; cum autem est una visio percepta possunt esse multæ imperfectæ; ergo ita poterit esse in intellectu. Tunc autem voluntas potest in illud velle complacere et facere intellectum stare circa illius cognitionem vel cogitationem et intellectus tunc magis firmabitur et erit cogitatio, intensior et complacentia voluntatis augetur et illa cogitatio intensa, si non est regulata dicitur peccatum, et in illa subjectione subjacet imperio voluntatis; potuisset enim voluntas illam suspendere sicut quilibet in seipso poterit experiri, et per hoc patet ad rationes quibus probatur quod cogitatio non est in potestate nostra.

AD PRIMUM PRINCIPALE concedo quod peccatum non est formaliter nisi in voluntate, materialiter autem potest esse aliis actibus.

Ad argumenta patet ex dictis in 2. Articulo.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur sine argumentis:

Utrum actus parvus exterior et interior sint duo peccata vel unum.

RESPONDETUR quod de interiori actu voluntatis et exteriori contingit loqui dupliciter: *Uno modo*

comparando actum exteriorem ad interiorem a quo non causatur: *alio modo* a quo causatur. Primo modo non sunt unum peccatum; secundo modo sic, quia quamvis sint duo actus, in esse naturæ, sunt tamen unum in esse morali sive ethico et theologico.

Distinctio XLIII.

Est præterea quodam genus peccati.

Circa istam Dist. 43. quæritur:

QUÆSTIO I.

Utrum voluntas possit peccare in Spiritum Sanctum.

Videtur quod non quia glossa super illud *Joan.* Qui odit me odit et Patrem meum, dicit quod qui peccat in unam personam peccat et in aliam; ergo non specialiter in Spiritum Sanctum.

2. Præterea, peccatum in Spiritum Sanctum opponitur charitati; sed peccatum oppositum charitati est odium, Spiritus autem Sanctus non potest haberi odio, cum in eo non sit ratio mali; ergo.

3. Præterea, omne peccatum est remissibile; peccatum autem in Spiritum Sanctum non est remissibile.

In contrarium est Magister in littera.

RESPONSIO. Hic sunt quatuor videnda. *Primo* principale propositum; *secundo,* si peccatum in Spiritum Sanctum est gravissimum; *tertio* si est remissibile; *quarto,* quot sunt illius peccati modi.

Quantum ad primum dico quod omne peccatum est aversio a Deo; ista autem aversio

potest intelligi vel *habitualis* vel *actualis*. Si intelligitur *habitualis* dico quod non potest se avertere quis ab una persona quin avertatur ab alia, nec peccare in unam quin peccet in aliam. Si autem fit quæstio quod aversione *actuali*, dicitur quod potest esse actualis aversio ab una et non ab alia, quia eadem ratio videtur de aversione et conversione; sed potest esse actualis conversio ad unam personam et non ad aliam; ergo. Probatio *minoris*. Tum quia possibile est uti uno articulo fidei respiciente unam personam, non utendo alio articulo respiciente aliam pesonam, sunt autem distincti articuli respectu personarum et quælibet persona sic sumpta includit rationem omnis boni, tum quia sunt multi hymni in quibus est actualis intentio respectu unius personæ tantum sicut in *Veni creator Spiritus* etc., et in aliis multis; tum quia magis distinguitur persona a persona quam persona ab essentia; sed si aliquis fidelis consideraret essentiam non considerando personas inveniret in ea rationem omnis boni et posset facere reverentiam actualem essentiæ non faciendo actualiter personæ.

Sed forte diceres quod non est simile de persona et essentia, quia persona dicitur relative ad aliam personam; relativa autem sunt simul intelligibilia. — *Responsio*. Quod non valet quia si Pater inquantum Pater dicatur relative ad Filium, non tamen dicitur relative ad Spiritum Sanctum; igitur Pater intelligi potest inquantum Pater non habendo intentionem ad Spiritum Sanctum. Sed de hoc satis patet in *1. Dist. primi*.

Quantum ad secundum dico cum Magistro quod peccatum in Spiritum Sanctum est gravissimum, tum quia procedit ex certa malitia quod est maximum peccatum secundum Gregorium *in Homil.;* tum quia est contra præceptum primæ tabulæ; tum quia opponitur actui perfectissimo.

Quantum ad tertium dico quod non est illud peccatum irremissibile simpliciter quia Deus potest illud remittere, sed dicitur irremissibile tum quia nullum aliud peccatum directe opponitur divinæ misericordiæ sicut illud; tum quia illud peccatum maxime opponitur dispositioni remissionis quæ est quædam displicentia de peccato.

Quantum ad quartum dico quod sunt sex peccata in Spiritum Sanctum, scilicet desperatio, præsumptio, obstinatio, finalis impœnitentia, invidia fraternæ gratiæ et impugnatio veritatis agnitæ. *Primum* et *secundum* ponit Augustinus *De fide ad Petrum; tertium* ponit in *Ench.; quartum* ponit de *verbis Domini; quintum* ponit idem in *Serm. de verbis Domini in monte; sextum* idem ponit de *unico Baptismo.*

AD PRIMUM PRINCIPALE concedo quod qui odit unam personam actualiter odit aliam habitualiter.

Ad secundum potest patere ex dictis vel, potest dici quod est falsum quod assumitur, quia Propheta

ait de voluntate obstinata: Superbia eorum qui te oderunt ascendit semper.

Ad tertium patet in *3. Art.* quomodo peccatum in Spiritum Sanctum dicitur irremissibile.

Distinctio XLIV.

Post prædicta consideratione dignum occurit...

Circa Dist. 44. et ultimam quæritur

Quæstio I.

Utrum potentia peccandi sit a Deo.

Videtur quod non quia, si potentia peccandi esset a Deo, hoc esset quia liberum arbitrium est a Deo; sed hoc non cogit quia secundum Anselmum *de lib. arbitrio cap. 2.* et *3.* posse peccare non est libertas nec pars libertatis ; ergo.

2. Præterea, cujus est potentia ejus est et actus, per Philosophum de *somno* et *vigilia* ; sed actus peccandi non est a Deo ; ergo nec potentia.

In contrarium est Magister in littera.

Responsio. Potentia peccandi aut dicit *immediatum ordinem* aut *fundamentum ordinis* ratione cujus dicitur potens. Si primo modo adhuc distinguo, quia iste ordo aut est ad *actum substratum* aut ad *deformitatem.* Si est ad *actum substratum* et iste actus est a Deo, sicut ponit una opinio, concedo etiam quod iste ordo est a Deo. Si autem dicit ordinem *ad deformitatem* et illa deformitas sit nihil, et etiam ordo erit nihil, et sic non est a Deo

Si autem ista potentia dicit *proximum fundamentum ordinis* concedo quod est a Deo.

Et per hoc patet ad *primum argumentum* in contrarium; accepit enim Anselmus posse peccare ut dicit respectum ad deformitatem.

Ad secundum si tenetur opinio quod omnis actus positivus sit a Deo patet solutio, quod actus peccati, quantum ad substratum, est a Deo, quia secundum Apostolum ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia, ipsi laus et gloria iu sæcula sæculorum. Amem.

Explicit liber secundus.

INDEX QUÆSTIONUM

Commentarii Fr. Petri de Aquila Ord. Min

COGNOMENTO SCOTELLI

B. JOANNIS DUNS SCOTI DISCIPULI

In secundum Librum Sententiarum

Distinctio I.

Distinctio II.

Distinctio III.

Distinctio IV.

Distinctio V.

Distinctio VI.

Distinctio VII.

Distinctio VIII.

Distinctio IX.

Distinctio XXVII.

Distinctio XXVIII.

Distinctio XXIX.

Distinctio XXX.

Distinctio XXXI.

Distinctio XXXII

Distinctio XXXIII.

Distinctio XXXIV.

Distinctio XXXV.

Distinctio XXXVI.

Distinctio XXXVII.

Distinctio XXXVIII.

Distinctio XXXIX.

Distinctio XL.

Distinctio XLI.

Distinctio XLII.

Distinctio XLIII.

Distinctio XLIV.

Tip. Editrice Nicolosio — RECCO — 1907.